

مولانا مودودی

پر
اعترافات

علم کا
عالمی جائزہ

حصہ اول

LIBRARY
JAMIA HAMDARD



U33373

مرکزی مکتبہ اسلامی، دہلی

مطبوعات اشاعت اسکالہ ٹرسٹ — ۳۲۲

مولانا مودودی

پراغراضات کا علمی جائزہ

حصہ اول

Tr. from.....^{Science} Div. to.....^{Social} Sc.
Dated...۱۷.۶.۹۶...

مولانا مفتی محمد یوسف

جامعہ اسلامیہ اکوڑہ خشک ریشاورد

مرکزی مکتبہ اسکالہ می۔ دہلی

33373



15.1.26

LIBRARY
JAMIA HAMDARD



U33373

باراؤل ————— جنوری ۱۹۶۹ء ————— ۲...

قیمت :- = ۱۲ روپے

297.14
M70M



مطبوعہ

جے۔ کے۔ آفسٹ پرنٹرز دہلی

فہرست مضامین

۱۳	عرضِ ناشر
۱۴	عرضِ حال
۱۶	میرا ایمانی عقیدہ
۱۸	میرا اصولی مسلک
۱۸	میرا فردی مذہب
۱۹	میں دیوبندی بھی ہوں
۱۹	احادیث میں میرے شیخ مولانا مفتی کفایت اللہ صاحب ہیں،
۲۰	جماعت اسلامی سے میرا تعلق
۲۱	قلبی اطمینان
۲۲	جماعت اسلامی کے خلاف اکابر دیوبند کے فتاویٰ
۲۲	اعتراضات کا جائزہ
۲۳	اعتراضات کا جائزہ کیوں لیا گیا؟
۲۴	میں اپنے شیوخ کے بارے میں بدظن نہیں ہوں
۲۵	میں غلوئی المجتہد کا بھی قائل نہیں ہوں
۲۶	جماعت اسلامی سے میرا تعلق اداس کی نوعیت
۲۷	مولانا مودودی پر اعتراضات کا اعلیٰ جائزہ کی اشاعت کی غرض
۳۰	اعتراضات کے بارے میں ایک ضروری وضاحت

علمائے کرام سے اپیل

۳۱

جنگِ اُحد

۳۲

انفرادی کوششیں

۳۳

آخری گزارش

۳۴

مقدمتہ فی الاصول المسئلة فيما بين العلماء

۳۵

اصل اول : میزان الهدایہ والصلوات

۳۶

اصل دوم : الخلافات عن الجمهور

۳۷

اصل سوم : الترجیح بالدلائل

۳۸

اصل چہارم : رد الجمل الی التفسیر

۳۸

اصل پنجم : الاجتهاد فیما لا یخلص فیہ من الاجتهاد

مولانا مودودی پر اعتراضات کا علمی جائزہ (حصہ اول)

۳۹

تہدید

۴۱

اختلاف کی حدود

۴۲

سب سے زیادہ نقصان دہ اختلاف

۴۴

باب اول : مسئلہ عصمتہ الانبیاء علیہم السلام

۴۵

مسئلے کی مختصر تشریح

۴۵

عصمت کی دو قسمیں

۴۶

عصمت عن المعاصی گناہوں سے عصمت

۴۶

عصمت عن الکفر والکذب

۴۷	عصمت من سائر الکبائر عداً
۴۸	عصمت عن الکبائر سہواً
۵۰	عصمت عن الصفات
۵۱	مذکورہ عبارت کا ماحصل
۵۲	عصمت عن الزلات
۵۳	علمائے اصول کی تصریحات
۵۵	نغز پر نقطہ زنت کا اطلاق
۵۶	تشریح
۵۷	زلات داخل صفات میں یا نہیں؟
۵۸	کیا صدر الشریعہ بھی اہل سنت سے خارج ہیں
۶۰	الحاصل
۶۱	گذشتہ مباحث کا خلاصہ
۶۲	تفہیمات کی عبارت
۶۳	عبارت کی تحلیل اور تجزیہ
۶۴	تبصرہ
۶۴	تبصرہ
۶۵	قرآن و حدیث کی رہنمائی
۶۶	دلیل
۶۸	تبصرہ

۷۰	ایک اشکال اور اس کا جواب
۷۲	تبصرہ
۷۴	تنقید المدنی رحمۃ اللہ علیہ
۷۵	تحلیل و تجزیہ
۷۸	وجوہ اختلاف
۷۸	شق الف کا جائزہ
۸۲	اعترض
۸۲	جواب
۸۴	مثال اول
۸۵	مثال دوم
۸۹	شق نمبر ۱ کا جائزہ
۹۲	شق نمبر ۲ کا جائزہ
۹۳	باب دوم: حضرت یونس علیہ السلام کا واقعہ
۹۴	تفہیم القرآن کی عبارت
۹۴	اعترض
۹۵	اعترض کا خلاصہ
۹۶	مقام نبوت اور منصبِ رسالت کے بارے میں مولانا مودودی کا بلند تصور
۹۹	نبوت کی حقیقت مولانا کی نظر میں
۱۰۰	انبیاء علیہم السلام کی غیر معمولی صلاحیتیں اور پاکیزہ فطرتیں

- ۱۰۱ انبیاء علیہم السلام پر خدا کی خصوصی نظر
- ۱۰۲ نبوت نبی کی انسانیت کا جوہر ہے نہ کہ اس کی ذات پر عارض
- ۱۰۳ انبیاء کی اجتہادی نعرشیں اور ان کی توجیہ
- ۱۰۵ مندرجہ بالا اقتباسات کا خلاصہ
- ۱۰۸ اعتراضات کا جواب
- ۱۱۳ اصل واقعہ کے متعلق دو مستلم باتیں
- ۱۱۵ امام بغوی اور دوسرے ائمہ تفسیر کی تصریحات
- ۱۱۷ حضرت یونس علیہ السلام کے غضب کی پہلی توجیہ
- ۱۱۷ قوم پر غیظ و غضب کے لیے یہ سبب مقبول نہیں
- ۱۱۹ دوسری توجیہ اور سبب غضب
- ۱۲۰ تیسری توجیہ
- ۱۲۲ ائمہ تفسیر کی تینوں توجیہات کا خلاصہ
- ۱۲۳ سبب غضب
- ۱۲۷ کیا حضرت یونس کا جانا حکم الہی کے تحت تھا؟
- ۱۳۰ سابقہ مباحث کے نتائج
- ۱۳۷ مولانا قاضی مظہر حسین اور دوسرے مفسرین سے ایک سوال
- ۱۳۷ کیا انصاف کا تقاضا یہی ہے؟
- ۱۳۵ نبی سے کڑا ہی کا ہونا جرم اور گناہ نہیں ہے
- ۱۳۷ کیا علامہ آلوسی اور مجاہد بھی عصمت انبیاء کے منکر ہیں؟

۱۳۸	ایک اشکال اور اس کے جوابات
۱۴۰	جواب اول
۱۴۲	جواب دوم
۱۴۵	جواب سوم
۱۵۰	انبیاء علیہم السلام کا صحیح مقام
۱۵۱	حضرت یونس علیہ السلام اور حدیث رسول
۱۵۴	روایات مذکورہ کا ماحصل
۱۵۶	اعتراضات کی آخری شق اور اس کا جواب
۱۵۷	مسئلہ اتمام حجت کی مختصر تشریح
۱۵۸	عذاب دنیوی کے لیے ایک قانونی شرط
۱۵۹	قوم نوح پر عذاب
۱۶۱	فراعنہ مصر پر عذاب
۱۶۲	قوم لوط پر عذاب
	باب سوم: حضرت عیسیٰ علیہ السلام کا رفع جسمانی، اور
۱۶۸	اس کی تصریح فی القرآن
۱۶۹	تفہیم القرآن کی عبارت پر پہلا اعتراض
۱۶۹	دوسرا اعتراض
۱۷۱	تفہیم القرآن کی عبارت
۱۷۳	ایک دہم کا ازالہ

- ۱۸۰ تقادیمانی اعتراض اور اس کا جواب
- ۱۸۲ رفع جہانی کی حقیقت اور اس کی شرعی حیثیت
- ۱۸۳ ایک ضروری وضاحت
- ۱۸۵ مسئلہ رفع جہانی کے اجزائے ترکیبی
- ۱۸۶ اجزائے مفرغ فی القرآن
- ۱۸۷ اجزائے غیر مفرغ فی القرآن
- ۱۸۸ دوسرے اہم اعتراض کا جواب
- ۱۹۱ گذشتہ مباحث کا خلاصہ
- ۱۹۵ صاحب تنہیم کی مزید وضاحت
- ۱۹۷ باب چہارم: تنقید اور معیار حق کا مسئلہ
- ۱۹۸ محل نزاع صحابہ کرام کے اجتماعی فیصلے یا انفرادی اقوال
- ۱۹۹ لفظ تنقید کے معانی
- ۲۰۱ تنقید کی شرعی حیثیت
- ۲۰۵ تنقید از روئے قرآن
- ۲۰۷ رسول کی اطاعت ہر حالت میں لازمی ہے
- ۲۰۸ امت کا مقام
- ۲۰۹ کتاب و سنت کے واحد معیار ہونے کی دلیل اول
- ۲۱۱ دلیل دوم
- ۲۱۳ تنقید از روئے حدیث

- ۲۱۵ مسئلہ میراث میں حضرت ابو موسیٰ پر تنقید
- ۲۱۹ حضرت عمرؓ پر ابن عمرؓ کی تنقید
- ۲۲۱ حضرت سالمؓ کا ایک واقعہ
- ۲۲۳ قنطار کا مسئلہ
- ۲۲۵ قسائے حاجت میں استقبال قبلہ
- ۲۲۶ حضرت ابن عمرؓ اور حضرت جابرؓ کی رائے
- ۲۲۸ دونوں حضرات پر خفییہ کی تنقید
- ۲۲۹ جمعہ اور عید کا اجتماع
- ۲۳۲ کیا یہ مذہب تنقید سے بالاتر ہے؟
- ۲۳۳ اجتماع عیدین میں امام شافعیؒ کا مذہب
- ۲۳۶ مولانا رشید احمد گنگوہیؒ کی رائے
- ۲۴۰ کیا یہ صحابہ پر تنقید نہیں
- ۲۴۱ تنقید کے لیے مساوات کی شرط ضعیف مسلک ہے
- ۲۴۲ ضمنت کے وجوہ
- ۲۴۶ مسئلہ تنقید کی مزید تفصیل
- ۲۴۸ احکام
- ۲۵۳ مسئلہ تنقید الصحابی
- ۲۵۴ قول صحابی کے اقسام
- ۲۵۵ مالکیہ و حنبلیہ کا مذہب

- ۲۵۹ حائڈ اور مالکیہ کے دلائل
- ۲۶۰ تنقیدات
- ۲۶۳ امام شافعیؒ کا مسک
- ۲۶۹ امام شوکانیؒ کی راستے
- ۲۷۰ حنفیہ کا مسک
- ۲۷۴ علمائے اصول فقہ کی تصریحات
- ۲۷۸ امام شافعیؒ کا مذہب
- ۲۸۱ حضرت مولانا شبیر احمد عثمانیؒ کی تحقیق
- ۲۸۷ بعض دوسرے ائمہ کی تصریحات
- ۲۹۱ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کی تصریح
- ۲۹۱ امام احمد بن حنبلؒ کی تصریح
- ۲۹۲ شیخ ابن ہمام کی تصریح
- ۲۹۲ مسئلہ تنقید کا خلاصہ
- ۲۹۷ مولانا سید ابوالاعلیٰ مودودی کی توضیح
- ۳۰۰ مولانا امین احسن اصلاحی کی توضیح
- ۳۱۱ معیارِ حق سے کیا مراد ہے ؟
- ۳۱۳ باب پنجم : مسئلہ وِجَال
- ۳۱۴ لفظ وِجَال کے معنی
- ۳۱۵ وِجَال کا وجود اور صفات وِجَال

دجال کی شخصیت

۳۲۴

ابن صیاد

۳۲۶

جزیرے میں ایک قیدی شخص

۳۲۹

اختلاف روایت کا نتیجہ

۳۳۱

محدثین کے مذاہب

۳۳۳

محدثین کی تصریحات

۳۳۴

دجال ایک انسان نہیں بلکہ ایک شیطان ہے

۳۴۰

حافظ ابن حجر کا رجحان

۳۴۲

ادپر کے تین مذاہب پر تبصرہ

۳۴۳

اصح ترین روایتوں کا حال

۳۴۶

شخصیت دجال کے بارے میں ایک اور مذہب

۳۴۷

ایک اشکال اور اس کا جواب

۳۵۲

دجال کا مقام خروج اور زمانہ خروج

۳۶۱

گزشتہ مباحث کا خلاصہ

۳۶۵

مولانا مودودی کا نظریہ

۳۶۷

قاضی مظہر حسین صاحب کا پہلا اعتراض

۳۷۹

تبصرہ

۳۷۸

دوسرا اعتراض

۳۸۲

تبصرہ

۳۸۲

تیسرا اعتراض

چوتھا اعتراض

تبصرہ

پانچواں اعتراض اور جوابی معروضات

۳۸۳

۳۸۴

۳۸۵

۳۸۹

۴۱۴	تبصرے کا تیسرا جز	ضمیمہ نمبر ۱ دہلیسہ سوالات و جوابات ۳۹۳
۴۱۵	توجیہ	پہلے حصے کا تجزیہ اور اس کا جواب ۳۹۵
۴۱۷	انزای اور تحقیقی جواب	تفاسیر قرآن ۳۹۶
۴۲۱	حسنت اٹھانے کی ضرورت	کتب حدیث اور انکی شرح ۳۹۷
۴۲۲	اجتماع التقیضین کا اٹکال	مثال اول: تفسیر المنار ۳۹۹
۴۲۳	دوسری اور تیسری دلیل	مثال دوم: فہم اباری ۴۰۱
۴۲۵	استنتاج مذکور کی بنیاد	مثال سوم: عرف تندی ۴۰۲
۴۲۷	آخری نکتہ اور اس کا جواب	ایک تنقیح بر سبیل تنزل ۴۰۳
۴۲۸	پہلا جواب اور دوسرا جواب	تبصرے کا دوسرا جز ۴۰۵
۴۳۰	حدیث شفاعت گبری	جواب ۴۰۷
۴۳۱	ضمیمہ نمبر ۲ - دہلیسہ سوالات و جوابات	کتاب کی صحیح پوزیشن ۴۰۸
۴۳۲	سوال	جرمن مسلم کا دفاع اسلام کی نظر میں ۴۰۹
۴۳۶	جواب (از مولانا مودودی)	از ہم نکتہ صنی کا جواب ۴۱۰
۴۳۸	سوال	۱۔ منفی جواب ۴۱۱
۴۴۰	جواب (از مولانا مودودی)	۲۔ تسلیمی جواب ۴۱۳

بسم اللہ الرحمن الرحیم ط

عرضِ ناشر

پاکستان میں مولانا سید ابوالاعلیٰ مودودی کی شخصیت ایک بین الاقوامی مقام رکھتی ہے۔ آپ کی علمی بصیرت، خداداد فراست، تفقہ فی الدین اور حسن کردار و عمل نے آپ کو اس مقامِ بلند پر فائز کر دیا ہے جہاں چند ہی لوگ پہنچتے ہیں۔ آپ کی یہ شہرت و قبولیت جہاں ایک طرف مداحوں، عقیدت مندوں اور حامیوں کی ایک کثیر تعداد پیدا کرنے کا سبب بنی ہے، وہیں مخالفین و حاسدین کے ایک گروہ کے نمودار ہونے کا باعث بھی بنی ہے۔ ان مخالفین میں مٹرا اور مولوی، منکرینِ حدیث اور حامیانِ سنت، مغرب پرست ملحدین اور پیروانِ اسلام جیسے متضاد عناصر جمع ہو گئے ہیں۔ ان سب میں مودودی دشمنی کے سوا اور کوئی قدر مشترک نہیں ہے۔ بے دین اور مخالفینِ عناصر کا اتحاد تو سمجھ میں آ سکتا ہے کیونکہ ان کے محبوب نظریات مغربی تہذیب — کی راہ میں سب سے بڑی رکاوٹ مولانا مودودی کی ذات ہے لیکن حیرت ہے کہ نظامِ اسلامی کے داعی، منصبِ رسالتِ نبر کے مصنف، تفہیم القرآن کے مؤلف کی مخالفت میں وہ لوگ بھی پیش پیش ہیں جو اپنے آپ کو حامیانِ دین میں شمار کرتے ہیں۔ مولانا مودودی صاحبِ معصوم عن الخطا نہیں کہ ان سے اختلاف نہ کیا جاسکے۔

اللہ اور اس کے رسول (صلی اللہ علیہ وسلم) کے سوا ہر ایک سے اختلاف کیا جاسکتا ہے اور کیا گیا ہے۔ لیکن ہر اختلاف کی ایک حد ہوتی ہے۔ وہ اختلاف جب تک معقولیت، دلائل اور شرافت کے اندر رہے تو متاثر امت کے حق میں رحمت ہے۔ لیکن جب اس میں سب و شتم، طعن و تشنیع اور ذاتی بغض و عناد شامل ہو جائے تو اس امت کے لیے ایک عذاب بن جاتا ہے۔ افسوس ہے کہ مولانا مودودی کے اکثر مخالفین کا دامن اس سے رافدار ہے۔

مولانا مفتی محمد یوسف صاحب ایک ممتاز عالم دین ہیں اور ایک عرصہ دراز سے دین کی خاموشی اور ٹھوس خدمت کر رہے ہیں۔ آپ نے اس بیش قیمت تالیف میں اُن تمام مسائل کا نہایت علمی، پُر وقار، بنیاد اور مدلل انداز میں جائزہ لیا ہے جن پر مولانا مودودی کے مخالفین نے شور مچا کر آسمان سر پر اٹھا رکھا ہے۔ جو شخص بھی اس کو ذاتی مخالفت و تعصب سے بالاتر ہو کر مطالعہ کرے گا اس کو صواب و نامصوب کی تمیز کرنے میں دقت نہ ہوگی اور اس پر ونگینڈے کی حقیقت بھی کھل کر سامنے آجائے گی جو مولانا محترم کے خلاف بعض حلقوں کی طرف سے مسلسل کیا جا رہا ہے۔

ہم اللہ تعالیٰ کا شکر بحال کرتے ہیں کہ اُس نے ہمیں یہ سعادت بخشی کہ ہم ایک ایسے عالم دین کی مدافعت میں یہ کتاب پیش کر رہے ہیں جو نہ صرف پاکستان میں بلکہ پورے عالم اسلام میں واجب الاحرام، معتمد علیہ اور محبوب ہے، جس کی اصابت راستے پر عالم اسلام کے چٹل کے علماء اور زعماء و اعتماد کرتے ہیں۔ جو حمایت دین میں سب سے پیش پیش ہے، لیکن اپنی مدافعت میں ایک نقطہ بھی نہ کہنا چاہتا ہے نہ لکھنا

جس کے متعلق اُس کے مخالفین بھی اعتراف کرتے ہیں کہ اس معاندِ اسلام دور میں اُس نے شیعہ دین فروزاں رکھی ہے اور بے شمار افراد کو علم و تعین سے سرشار کر کے خدمتِ دین جیسے پاکیزہ کام میں مصروف کر دیا ہے۔

ہمیں امید ہے کہ جو حضرات مولانا مودودی کے خلافتِ اقترا پر دازی کا ہم سے متاثر ہو کر کسی غلط فہمی میں مبتلا ہو گئے ہیں۔ اس کتاب کے مطالعہ سے راہِ صواب پا جائیں گے۔

ناشر
مرکزی مکتبہ اسلامی
دہلی

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

عرضِ حال

حَامِدًا وَمُصَدِّقًا : آج سے تقریباً سترہ سال قبل میں ریاست کے محکمہ
قضاء سے ایک ملازم کی حیثیت سے منسلک تھا۔ ریاست کے علاقہ بونیر میں میرا آبائی
گاؤں دباچکٹہ، ایک تحصیل کا صدر مقام ہے، جہاں ایک سرکاری افسر تحصیلدار
کے سامنے علاقہ کے لوگ مقدمات کا فیصلہ کرانے کی غرض سے پیش ہوتے ہیں محکمہ
قضاء سے منسلک ہونے کی وجہ سے میں بھی وہاں تقریباً تین سال تک قضاء کے
فرائض انجام دیتا رہا۔ لیکن جماعت اسلامی سے تعلق قائم ہونے کی وجہ سے مجھے محکمہ قضاء
سے برطرف کر دیا گیا۔

میرا ایمانی عقیدہ

اٰمَنْتُ بِاللّٰهِ وَمَلٰئِكَتِهٖ وَكُتُبِهٖ وَرُسُلِهٖ وَالْيَوْمِ الْاٰخِرِ وَالْقَدَرِ
خَيْرِهٖ وَشَرِّهٖ مِّنْ اللّٰهِ تَعَالٰی وَالْبَعْثِ بَعْدَ الْمَوْتِ - اَشْهَدُ اَنْ لَا اِلٰهَ
اِلَّا اللّٰهُ وَحْدَهُ لَا شَرِيْكَ لَهٗ وَاَشْهَدُ اَنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُهٗ وَرَسُوْلُهٗ -
خَاتَمُ النَّبِيِّنَّ لَا نَبِيَّ بَعْدَهٗ - اس عقیدے میں جو ایمانیات مذکور

ہیں، بحمد اللہ مجھے ان پر غیر متزلزل یقین حاصل ہے۔ اور میرا وجدان ان کے برحق ہونے
کی گواہی دے رہا ہے۔

میرا اصولی مسئلہ

اسوں میں میرا مسئلہ وہ ہے جو تبدل سے تمام اہل سنت و اجماع
 مسئلہ رہا ہے مثلاً میرے نزدیک عام بزرگ میں کبیر و منکر کا سوال خدا کے
 قبر حشر اجساد۔ وزن اعمال۔ رویت باری تعالیٰ۔ مجازات بالاعمال سب حق
 ہیں۔ مومن کبیرہ گناہوں کے ارتکاب سے نہ فریادنا ہے اور نہ اسلام کے دائرہ
 سے خارج۔ انبیاء علیہم السلام سب کے سب گناہوں سے معصوم ہیں۔ اور عصمت
 ان کی مخصوص سنت ہے۔ کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ صریح قانون کے دو
 بنیادی ماخذ ہیں صحابہ کرام افضل الائمہ ہیں۔ ان کے وہ مسائل و محمد جو قرآن و
 حدیث میں بیان ہوئے ہیں ان کے لیے مسلم ہیں اور میں بسرو چشم ان کا معتز ہوں۔
 ان کے وہ فیصلے جو اجماع کی حیثیت رکھتے ہیں حجت قطعی ہیں بشرطیکہ ہم تک تواتر
 پہنچے ہوں۔ ورنہ پھر ظنیات میں داخل ہونگے۔ اجتہادی مسائل میں صحابی کا منفرد
 قول اگر کتاب و سنت کا مخالف نہ ہو تو حجت اور قابل عمل ہے اور مخالف ہو
 تو نہ حجت ہے اور نہ قابل عمل۔ کسی اجتہادی مسئلہ میں اگر صحابہ کرام کے فیصلے اور
 فتاویٰ باہم مختلف ہوں تو ان کے مابین ترجیح کے اصول پر عمل کیا جائے گا۔ اور
 جو بھی فتویٰ اور فیصلہ کتاب و سنت کے ساتھ موافق یا زیادہ اوفق ہوگا، اسی پر عمل
 درآمد کیا جائے گا۔ مگر توہین یا تنقیص کسی کی بھی جائز نہیں بلکہ بلا استثناء حرام اور
 ناجائز ہے۔ انتہی

میرا فروعی مذہب

فروعی مسائل میں میں مذہبِ احنفی ہوں اور حضرت امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ

کے مذہب کا پیرو ہوں۔ اسی پر میں فروعی مسائل میں عمل کیا کرتا ہوں
میں دیوبندی بھی ہوں

میرے نزدیک ایک مومن کے لیے اگر کوئی قابلِ غرض نسبت ہو سکتی ہے تو وہ نہ
"عبدیت" کی نسبت ہے جس کے معنی یہ ہیں کہ مومن اپنے ظاہر اور باطن دونوں
کے اعتبار سے صحیح عبدیت کا مظہر ہو اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی اس تعلیم کا
پوری طرح تتبع جو جس کی کتاب و سنت نے تشریح کی ہے۔ اور صحابہ کرام رضی اللہ عنہم
تبع تابعین۔ ائمہ مجتہدین اور فقہاء و محدثین رحمہم اللہ نے اپنی اپنی زندگیوں میں اس
پر عمل کیا ہے۔ لیکن عقیدہ مسلک اور مذہب میں چونکہ ہیں اپنے شیوخ
اور اکابر دیوبند رحمہم اللہ کے ساتھ مشفق ہوں اور ان سے علمی استفادہ بھی کر چکا
ہوں اور ملحد کی نسبت بھی رکھتا ہوں اس لیے "مطلوب نسبت کی وجہ سے میں اپنے
آپ کو دیوبندی بھی کہتا ہوں اگرچہ میرے نزدیک یہ کوئی مستقل نسبت نہیں ہے۔
بلکہ اوپر کی تین چیزوں کے مجموعہ اور انہی کے مطابق صحیح طریقہ سے عمل کرنے
ہی کا نام ہے۔

احادیث میں میرے شیخ حضرت مولانا مفتی کفایت اللہ صاحب ہیں۔

غالباً ۱۳۵۰ھ میں تحمیل تعلیم کی غرض سے میں یہاں سے عازم دہلی ہوا تھا۔
وہاں پچھلے مدرسہ امینیہ دہلی میں داخل ہو گیا۔ اور پورے ساٹھ سال تک وہاں
علوم دینیہ کی تحصیل میں مصروف رہا۔ ساٹھ سال کی اس طویل مدت میں ایک
سال جو تعلیم کے لحاظ سے میرا آخری سال تھا۔ مجھے اس فقید المثال محدث۔ اور
فقید النفس تبحر عالم کی صحبت میں رہنے اور اٹھنے بیٹھنے کا بھی موقع ملا جو حضرت

الشیخ مفتی الہند حضرت علامہ مولانا مفتی محمد کفایت اللہ صاحب قدس سرہ کے نام سے موسوم تھے۔ انہی سے میں نے بخاری اور ترمذی پڑھی ہیں۔ اور احادیث نبویہ میں وہی میرے شیخ ہیں۔ فوراً اللہ صریحہ و ہود مضجعہ وجعل الجنة مشاء۔

جماعت اسلامی سے میرا تعارف

میں جماعت اسلامی سے اس زمانہ میں متعارف ہوا تھا جبکہ میں ریاست سوات کے محکمہ قضاء سے منسلک تھا میرا یہ تعارف وہاں کی جماعت کے بعض کارکنوں کے ذریعہ اس طریقہ سے ہوا تھا کہ انہوں نے مجھے اپنا ہمہنوا اور مفتی بنانے کے لیے میرے ساتھ ملاقاتیں بھی شروع کیں اور لٹریچر بھی فراہم کیا۔ لیکن ایک طرف ریاست کی قضاء ایک تحریک کے لیے، ارجہ وہ فاضل اسلامی تحریک ہی کیوں نہ ہو۔ انتہائی ناسازگار تھی۔ اور دوسری طرف مجھے ہر وقت یہ خطرہ لاحق رہتا تھا کہ کہیں اس جماعت کے عقائد اہل سنت والجماعت کے سوا داعظم کے معتقدات کے خلاف نہ ہوں۔ تیسری طرف محکمہ قضاء سے منسلک ہونے کی وجہ سے مجھے کئی تنظیم میں شامل ہونے کی اجازت بھی نہ تھی۔ ان وجوہ سے میں دل ہی دل میں جماعت کے کارکنوں سے متنفر رہا۔ اور ہمہنوا و متفق بننے کے لیے تیار نہ ہو سکا۔ مگر اس کے باوجود میں نے لٹریچر کا مطالعہ جاری رکھا۔ جس سے مجھے جماعت کی دعوت انصاف العین اور طریق کار سے پوری طرح واقفیت حاصل ہوئی اور میری دلی نفرت انس اور الفت میں تبدیل ہو گئی۔ اسی اثنا میں اس وقت کے امیر جماعت مولانا سید گلbadشاہ صاحب

مرحوم نے جو فاضل دیوبند بھی تھے اور شیخ الاسلام حضرت مولانا حسین احمد صاحب مدنی کے خصوصی شاگرد بھی حضرت شیخ الاسلام کے ہاتھ کا لکھا ہوا ایک مکتوب بھی دکھایا جس میں مولانا گلابادشاہ صاحب مرحوم کے اس استفسار پر کہ کیا میں جماعت اسلامی کی تنظیم میں شامل ہو کر کام کر سکتا ہوں؟ حضرت مولانا مدنی مرحوم نے انہیں اجازت دے کر فرمایا تھا کہ ”آپ جماعت اسلامی کی تنظیم میں شامل ہو کر دین کی خدمت کر سکتے ہیں اور اس میں شرعاً کوئی مضائقہ نہیں ہے۔“

قلبی اطمینان

حضرت مولانا مدنی مرحوم کے اس تحریری اجازت نامہ سے جب جماعت کے متعلق میرا یہ قلبی اطمینان پیدا ہو گیا کہ جماعت اسلامی کوئی گمراہ جماعت نہیں ہے تو اس وقت سے میں نے ٹریچر کا مزید اور بغور مطالعہ شروع کر دیا۔ چنانچہ رُوداد جماعت اسلامی کے بعض حصے قرآن کی چار بنیادی اصطلاحیں شہادت حق حقیقت اسلام حقیقت جہاد اور اسلام کا سیاسی نظریہ میں نے اچھی طرح پڑھ لیے۔ خدا شاہد ہے کہ میں نے اس وقت اپنے ذہن میں ایک عجیب انقلاب محسوس کر لیا۔ میں نے واضح طور پر یہ بات محسوس کر لی کہ میرے ذہن اور خیال و فکر میں ایک عظیم تبدیلی پیدا ہو گئی جس سے میرے دل میں یہ جذبہ بھی ابھرنے لگا کہ زندگی میں کچھ عملی تبدیلی بھی پیدا کرنی چاہیے۔ رفتہ رفتہ نوبت یہاں تک پہنچ گئی کہ جماعت کی دعوت پر علانیہ لوگوں سے مذاکرات شروع ہو گئے جس کے نتیجہ میں بالآخر سی۔ آئی۔ ڈی کی رپورٹ پر ملازمت سے مجھے ہاتھ دھونے پڑے اور بعض دوسرے جماعت کے کارکن گرفتار بھی کر لیے گئے۔

جماعت کے خلاف اکابرین دیوبند کے فتاویٰ

خداوند قدوس کی شان بحسن وقت مجھے حکومت نے ملازمت سے برطرف کر دیا۔ تو دو تین دن گزرنے نہیں پائے تھے کہ دارالعلوم حقانیہ اکوڑہ خشک میں ایک مدرس کی حیثیت سے میرا تقرر عمل میں لایا گیا اور کم و بیش دو تین سال تک میں پوری دہمبی سے درس و تدریس کے فرائض انجام دیتے میں مصروف رہا کہ اچانک مدارس کے انقیاد پر اختلافات نمودار ہوئے۔ اور بڑے زور شور سے جماعت اسلامی کے خلاف اکابرین دیوبند کے فتاویٰ شائع ہونے لگے۔ اور پوری علمی فضا ہنگامہ آرائیوں سے کوئچ اٹھی۔ اس وقت میں ایک عجیب قسم کی ذہنی کشمکش میں مبتلا ہو گیا اور اضطراب کے دورا ہے پر کافی عرصہ تک حیران و پریشان کھڑا رہا۔

ذہنی کشمکش اور اضطراب کی اس حالت نے مجھے بالآخر اس بات پر مجبور کر دیا کہ میں ان اعتراضات کا خود جائزہ لوں اور سلف کی علمی تحقیقات کی روشنی میں یہ دیکھوں کہ کس کا مسلک قوی اور کس کا موقف کمزور ہے۔ نیز یہ معلوم کروں کہ یہ کوئی اصولی مسائل ہیں جن میں اختلافات رائے سے ہدایت و ضلالت کے دو متضاد اور مختلف راستے پیدا ہوتے ہیں یا یہ فروعی قسم کے مسائل ہیں جن میں پہلے بھی دو رائیں ہوئی ہیں اور آج بھی ہو سکتی ہیں اور کسی ایک رائے کو بھی گمراہی نہیں کہا جاسکتا۔

اعتراضات کا جائزہ

چنانچہ اس تحقیق کی غرض سے میں نے اعتراضات کا جائزہ لینا شروع کر دیا۔ اور بالآخر میں اس نتیجہ پر پہنچا کہ نزاعی مسائل میں سے بعض تو بالکل فروعی

قسم کے مسائل ہیں، جن میں پہلے بھی امت کے بڑے بڑے علماء اور مشائخ نے وہی رائے ظاہر فرمائی ہے جو آج مولانا مودودی نے ظاہر کی ہے۔ اب اگر اس پر گمراہی کا فتویٰ دیا جائے، تو ظاہر ہے کہ اس فتوے کی زد میں وہ تمام علماء اور مشائخ بھی لازماً آئیں گے۔ جنہوں نے آج سے صدیوں پہلے ان مسائل کے بارے میں بعینہ وہی رائے پیش کی ہے جو آج مولانا مودودی اُن کے بارے میں پیش کرتے ہیں اور یہ دین کی کوئی صحیح خدمت نہیں ہے۔ اور بعض مسائل اگرچہ اصول میں مگر اُن میں مولانا مودودی کا مسلک اہل اثنہ کے مسلک کے سب سے بڑا خلافت نہیں ہے۔ اس لیے اس مسلک کو نہ گمراہی کا نام دیا جاسکتا ہے اور نہ یہ حق سے انحراف ہے۔
اعتراضات کا جائزہ کیوں لیا گیا؟

میں اچھی طرح جانتا ہوں کہ جو لوگ اکابر اور مشائخ کے ساتھ حسن عقیدت رکھنے میں غلو کی حد تک پہنچے ہیں۔ اور سہم چھوڑے بڑے معاملہ میں آنکھیں بند کر کے ان کی تقلید اور پیروی کو ضروری سمجھ رہے ہیں ان کو یہ چیز ٹری ناگوار ہوگی کہ اکابر اور مشائخ کے شائع شدہ فتووں کی موجودگی میں اعتراضات کا جائزہ کیوں لیا گیا اور کیوں ان کے فتاویٰ پر اعتماد نہ کیا گیا؟ لیکن میں ان کی خدمت میں یہ عرض کر دینا کہ میرے لیے اگرچہ ان کے شائع شدہ فتووں کی موجودگی میں اعتراضات کا جائزہ لینا بظاہر مناسب نہ تھا، کیونکہ یہ طرز عمل آج کے گروہی مستلمات اور حاکمی تعصبات کے کسی طرح بھی مطابق نہیں ہے۔ نیز اس کے لیے جس مبلغِ علم کی ضرورت تھی اس سے میرا دامن خالی تھا۔ اور جو بصیرت اس کے لیے ہونی چاہیے تھی، میں اقرار کرتا ہوں کہ وہ مجھے حاصل نہ تھی۔ اور جو کچھ تھوڑے بہت معلومات حاصل تھے ان کی

سب سے اکابر کے علوم کے ساتھ ایسی ہی طبیعتی نظر کو دریا کے ساتھ یا ذرہ کو آواز کے ساتھ ہے۔ چنانچہ علمی بے بضاعتی کے اس عالم میں طبیعت اس بات پر کسی طرح بھی آمادہ نہ تھی کہ نزاعی مسائل کا مناسب علمی طریق پر جائزہ لینے کی ذمہ داری قبول کی جائے۔ مگر چونکہ معاملہ انتہائی نازک تھا۔ اور ایک ایسے خادمِ دین عالم، اور اس کی جماعت پر ضلّ و مضلّ ہونے کا فتویٰ صادر کرنے کا سوال سامنے تھا۔ جس کے ضلّ و مضلّ ہونے کے لیے شریعت سے مجھے کوئی مضبوط بنیاد اور قوی دلیل ہاتھ نہیں آئی تھی۔ اور علم و دلیل کے بغیر کسی مومن شخص یا جماعت پر ضلّ و مضلّ ہونے کا فتویٰ دینا میں اپنے لیے عاقبت کے لحاظ سے انتہائی خطرناک بلکہ مہلک اور تباہ کن سمجھ رہا تھا۔ اس لیے میں نے دل و دماغ کے متفقہ فیصلہ اپنے لیے دین کے لحاظ سے یہ بات بہتر اور مفید سمجھی کہ میں اپنے اکابر کے شانِ شدہ فتوؤں پر اعتماد کرنے کے بجائے خود نزاعی مسائل کا علمی طریقے سے جائزہ لوں۔ اور جو مسلک مجھے قوی معلوم ہو اس کے ساتھ اتفاق ظاہر کروں۔ اور جو کمزور معلوم ہو اس کی مخالفت کروں۔ کیونکہ ہر شخص کے عقائد اور اعمال پر اس قیامت کے دن جو محاسب ہو گا۔ وہ خود اس کے اپنے علم کی مدد تک ہو گا۔ دوسروں کا علم اس بارے میں ہرگز کسی کے لیے مفید اور کارآمد ثابت نہ ہو گا۔ نہ وہاں گروہی تعصبات یا جماعتی تعقبات کسی کے حق میں نفع بخش ثابت ہوں گے۔

كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ إِلَّا الْأَصْحَابُ الْيَمِينِ -

میں اپنے شیوخ کے بارے میں بدظن نہیں ہوں

لیکن اس کا مطلب ہرگز یہ نہیں ہے کہ میں اپنے شیوخ کے بارے میں بدظن

ہوں یا اُن کے ساتھ حسن عقیدت نہیں رکھتا ہوں۔ خدا ہی بہتر جانتا ہے کہ میرے دل میں اپنے شیوخ کے لیے نسبت کے کس قدر نیک جذبات پائے جاتے ہیں اور عظمت و احترام کا کیا مقام ہے۔ میں آج بھی اپنے آپ کو اُن کا ایک ادنیٰ خادم اور اُن کے علمی فیوض کا خوشہ چین سمجھ رہا ہوں۔ اگرچہ مرت اسی ایک معاملہ میں ان کی رائے سے اختلاف بھی رکھتا ہوں مگر رائے کے اس اختلاف سے میرے اس روحانی تعلق اور علمی استفادہ کی نسبت پر ہرگز کوئی اثر نہیں پڑ سکتا جو مجھے ان کے ساتھ شامل ہے۔ آخر علمی دنیا میں صرف میں ہی تودہ واحد شخص نہیں ہوں جو علمی تحقیق کی بنا پر اپنے شیوخ سے اختلاف رائے کا اظہار کر چکا ہو۔ اور وہ بھی صرف ایک فرد یا جماعت کے معاملہ میں۔ مجھ سے پہلے بھی تو اس دنیا میں بہت بڑے بڑے علماء اور نامور بزرگ گزرے ہیں جو بہت سے دینی مسائل میں دلائل اور علمی تحقیقات کی بنا پر اپنے شیوخ سے اختلاف رائے کا اظہار کر چکے ہیں۔ مگر اس اختلاف سے اُن کے روحانی تعلق اور علمی نسبت پر کوئی اثر نہیں پڑا ہے۔

میں غلو فی المحبتہ کا بھی قائل نہیں ہوں

لیکن انتہائی منافقت ہوگی۔ اگر میں اس حقیقت کو بھی واضح نہ کروں کہ میں بزرگان دین کے احترام کا مطلب ہرگز یہ نہیں سمجھتا ہوں کہ ان کی چھوٹی بڑی ہر بات میں آنکھیں بند کر کے ان کی تقلید کرنا ہمارے لیے فرض ہو۔ اور دلائل کی بنا پر بھی ان سے اختلاف ہمارے لیے حرام ہو۔ اس چیز کو میں غلو فی المحبتہ سمجھتا ہوں۔ اور انجام کے لحاظ سے اس کو اپنے لیے انتہائی خطرناک تصور کرتا ہوں میں اچھی طرح جانتا ہوں کہ اس طرح کی افراط فی التعظیم اور غلو فی المحبتہ سے انسان کے عقائد

اور اخلاق پر کیا کیا اثرات پڑتے ہیں اور یہی کے لحاظ سے وہ کس قدر انسان کے لیے تباہ کن بلکہ زہر قاتل ثابت ہو سکتے ہیں؟ میں اس حقیقت پر سو فی صد یقین رکھتا ہوں کہ پوری پوری اور عیسائی ملت پر قرآن کریم نے اِتَّخَذُوا اَحْبَارَهُمْ وَرُهَبَانَهُمْ اَرْبَابًا مِّنْ دُونِ اللّٰهِ وَالْمَسِيحِ ابْنِ مَرْيَمَ کَا جَوْشُکَیْنِ الزَّامِ غَاثُکَیَا تہ اس کی وجہ غلوئی الحبتہ اور افراط فی التعظیم کے سوا کچھ نہیں ہے۔ اَلْحَقُّ اَحَقُّ اَنْ یَّتَّبَعَ۔

بنابرین میں دین کے لحاظ سے اپنے لیے بہتر اور مفید یہ سمجھتا ہوں کہ شیوخ و اکابر کی جائز محبت کو دل میں بہتر جذبہ دوں اور دل سے اُن کا جائز احترام کروں۔ مگر غلوئی اہل افراط فی التعظیم سے مکمل اجتناب کروں۔ اور جہاں اور جس کے قول میں مجھے تباہی ملے اسی کو بلا خوف و تردد لائم حق کہہ دوں اور الحق احق ان یتبع کے تحت اسی کا اتباع بھی کروں اس طرز عمل سے یقینی طور پر آج کی مستحسب دنیا میں مجھے تکلیفیں پہنچتی رہیں گی۔ مگر میں اپنی جگہ اس بارے میں مطمئن رہوں گا کہ میرا دین ہر قسم کے دینی فتنوں سے محفوظ ہے۔ اور میں ناجائز قصب اور عملی نفاق کی بیماری میں مبتلا نہیں ہوں۔

جماعت اسلامی سے میرا تعلق اور اس کی نوعیت

میں اس حقیقت کو واضح کر دینا چاہتا ہوں کہ میں آج تک جماعت اسلامی کا نہ کبھی رکن رہا ہوں اور نہ کارکن۔ البتہ کافی عرصہ سے مولانا مودودی کی تصانیف میرے زیر مطالعہ رہی ہیں جس سے میرے دل و دماغ پر مولانا مودودی کے بارے میں یہ تاثر نقش بر سنگ ہو گیا ہے کہ وہ نہ صرف سرزمین پاکستان میں بلکہ ساری دنیا کے انسانیت میں اسلامی نظام حیات کے قیام کے لیے دل میں بہت بڑی تڑپ رکھتے ہیں۔ اور اس کے لیے دوسرے مخلص علمائے اسلام کی طرح بڑے جفا

نظر آتے ہیں۔ وہ پابستے ہیں کہ پوری دنیا نے انسانیت میں انسانی زندگی کے تمام شعبوں میں حکمرانی حدت اسلام اور اس کے احکام اور قوانین کی ہو۔ اور دوسری طاغوتی قوتیں اور شیطانی قوانین زندگی کے کسی شعبہ میں بھی حکمران نہ رہیں۔ اس مقصد کے لیے مولانا موصوف نے ابتداء سے جو جدوجہد شروع کر رکھی ہے وہ بڑی قابل تعریف ہے اور اس بارے میں وہ جس انخلاص کا مظاہرہ کر رہے ہیں وہ بھی لائق صد تحسین ہے۔ یہی تاثر ہے جس نے مجھے مولانا موصوف کے ساتھ حسن عقیدت رکھنے پر مجبور کیا ہے۔ اور جماعت اسلامی کی دعوت۔ نصب العین اور طریق کار سے متفق بنا دیا ہے۔ اور یہی وہ تعلق ہے جس کی بدولت مجھے آج ہر جگہ محذوشت نگاہوں سے دیکھا جاتا ہے۔ اور ہر ماحول کو میرے لیے اس نے اجنبی اور ریگانہ بنا دیا ہے۔ لیکن میرے نزدیک یہ تعلق عند اللہ کوئی جرم نہیں ہے بلکہ اپنے علم کی حد تک میں اس کو اپنے لیے ذریعہ نجات سمجھ رہا ہوں۔

مولانا مودودی پر اعتراضات کا علمی جائزہ کی شاعت کی غرض

جو لوگ اسلام کے بارے میں یہ تصور نہیں رکھتے کہ وہ صرف چند مخصوص عقائد اور اعمال کا نام ہے جو زندگی کے ایک مخصوص شعبہ سے تعلق رکھتے ہیں۔ بلکہ اسلام کے متعلق وہ یہ تصور رکھتے ہیں کہ یہ ایک عالمگیر نظریہ حیات ہے جو زندگی کے تمام شعبوں میں اللہ کی حاکمیت کی بنیاد پر رسول کے اتباع کی صورت میں انقلاب اور تبدیلی پیدا کرنا چاہتا ہے۔ اور تمام شعبہ حیات میں دوسرے قوانین کی حکمرانی کے بجائے وہ اپنے قوانین کی حکمرانی کا خواہشمند ہے وہ اچھی طرح جانتے ہیں کہ سرزمین پاکستان میں اسلام کا نظام حیات جی قائم ہو سکتا ہے کہ اسلام پر ایمان

لانے والے تمام لوگ اس کے لیے مشترکہ جدوجہد شروع کریں۔ اور باہمی خانہ جنگی کو ہمیشہ کے لیے بند کر دیں اور فروعی مسائل پر نزاعات اور جھگڑوں کو ختم کر ڈالیں۔ اس کے بغیر سرگز ممکن نہیں کہ انفرادی طریقہ سے کسی جماعت کی کوششیں کامیاب اور بار آور ثابت ہو سکیں۔ بالخصوص جبکہ حریف طاقتیں منظم بھی ہوں اور طاقتور بھی۔

سرزمین پاکستان میں اس وقت اسلام سے تعلق رکھنے والے لوگ اگرچہ بحمد اللہ بہت ہیں۔ مگر ان میں دو قسم کے لوگ ایسے ہیں جن کی موجودگی سے بجا طور پر یہ توقع رکھی جاسکتی ہے کہ اگر وہ آپس میں ایک دوسرے سے مل کر اسلام کے مسئلہ اصولوں پر ایک دوسرے سے اشتراک عمل اختیار کریں۔ اور کیسوٹی کے ساتھ اسلام کے نظام حیات کو قائم کرنے کے لیے مشترکہ جدوجہد شروع کر کے ایک دوسرے کے ساتھ پُر خلوص تعاون کریں تو کوئی وجہ نہیں کہ اسلامی نظام حیات کے قیام کے لیے یہاں کی فتناء ساز گار نہ بنے۔ یا دیر تک یہاں غیر اسلامی قوانین نافذ رہ سکیں۔ یہ دو قسم کے لوگ ایک تو وہ علمائے کرام ہیں جو اپنی صحیح تعلیمات کے ذریعے اس ملک کو صحیح معنوں میں اسلامی مملکت بنانے کی جدوجہد کر رہے ہیں۔ اور جن کی بے لوث خدمات اور اسلامی شریعت کے نفاذ کے لیے ان کی مساعی جھیلہ قوم سے پوشیدہ نہیں ہیں۔

دوسرے وہ لوگ ہیں جو جماعت اسلامی سے منسلک ہیں۔ یہ لوگ دین اسلام کو دوسرے ادیان پر غالب کرنے کے لیے اللہ کی رضا جوئی کی غرض سے اپنا سب کچھ قربان کرنے سے بھی دریغ نہیں کرتے اور قید و بند کی صعوبتیں بھی اس راہ میں بخوشی برداشت کرتے ہوئے بڑی خندہ پیشانی سے ہر تکلیف کو خوش آمدید کہتے

ہیں۔ لیکن بدقسمتی سے علمائے کرام نے چند ایسے مسائل پیدا کر دیے ہیں جن میں مولانا مودودی کے مسلک کو انہوں نے غلط بلکہ گمراہ کن ثابت کر دکھانے کی کوشش کی ہے اور ہر عام و خاص کو یہ یقین دلادیا ہے کہ مولانا مودودی ایک گمراہ شخص اور گروہ اہل سنت والجماعت سے خارج ہے۔ یہی باہمی اختلافات ہیں جنہوں نے یہاں کی فتناء کو اسلامی نظام حیات کے قیام کے لیے انتہائی ناسازگار بنا دیا ہے۔ اور مخالف اسلام طاقتیں ان اختلافات سے خوب فائدہ اٹھا رہی ہیں۔ اس بنا پر یہ بات ضروری معلوم ہوئی کہ دونوں جماعتوں کے مابین جو مسائل نزاعی ہیں ان کی حقیقت علمائے محققین کی علمی تحقیقات اور تصریحات کی روشنی میں واضح کر کے دکھائی جائے۔ ممکن ہے کہ اس سے ایک طرف اختلافات کی شدت ختم ہو جائے اور دوسری طرف عوامی یا نیم تعلیم یافتہ طبقہ میں ان اختلافات سے مولانا مودودی کے بارے میں جو غلط فہمیاں پھیل گئی ہیں ان کا ازالہ ہو جائے۔

مجھے یہ فکر بھی دہشتیر ہے کہ ایسا نہ ہو مولانا مودودی پر اعتراضات کا علمی جائزہ کی اشاعت عوامی حلقوں میں مزید غلط فہمیاں پیدا ہوں۔ کیونکہ بعض مسائل کے متعلق دورِ حاضر کے عوامی حلقوں کے نظریات انتہائی نازک ہیں۔ اور بعض دوسرے مسائل بجائے خود بڑے نازک ہیں جن کی تشریح دورِ حاضر کے فتنوں کے پیش نظر عوام کے لیے مفید نہیں بلکہ مضر ثابت ہو سکتی ہے۔ مگر چونکہ ان اعتراضات کے بارے میں متذکرہ بالا دو گروہوں کے مابین حالیہ اختلافات نے ایک فتنہ کی صورت اختیار کر رکھی ہے اور یہ بات نہایت ضروری معلوم ہوئی ہے کہ ان کی حقیقت واضح کی جائے اس لیے ان کی اشاعت کا فیصلہ کر دیا گیا۔ خدا نخواستہ اگر ان کی اشاعت سے عوام کے حلقوں میں مزید

غلط فہمیاں پیدا ہو گئیں تو ان کی تمام تر ذمہ داری ان لوگوں پر عائد ہوگی جو محض گروہی تعصبات کی وجہ سے یہ مسائل عوام کے سامنے لا کر مسلمانوں کے درمیان تفرقہ پیدا کر رہے ہیں۔ اور لوگوں کے دلوں میں ایک مسلم جماعت کے سربراہ کے متعلق شکوک و شبہات پیدا کرتے ہیں۔

اعتراضات کے بارے میں ایک ضروری وضاحت

ان اعتراضات کے متعلق میں دو باتوں کی وضاحت ضروری سمجھتا ہوں۔ ایک یہ کہ ان مسائل کے بارے میں میرے متعلق کوئی مسلمان بھائی اس غلط فہمی یا بدگمانی میں مبتلا نہ ہو کہ میں نے ان کی تشریح میں تعصب یا بے جا حمایت اور یا کسی کی بلاوجہ مخالفت سے کام لیا ہے۔ خدا شاہد ہے کہ میں دین کے معاملہ میں تعصب یا ناجائز حمایت اور یا مخالفت پر مبنی طرز عمل کو اپنی عاقبت کے لیے انتہائی خطرناک سمجھ رہا ہوں جس طرح کہ میں اس طرز عمل کو اپنی عاقبت کے لیے خطرناک سمجھتا ہوں کہ کسی شخص یا جماعت کو میں اس بنا پر گمراہ سمجھوں کہ اس کو میرا کاراؤں شیوخ نے گمراہ سمجھا تاؤ تھیکہ شریعت اس کے لیے کوئی مضبوط بنیاد نہ مل جائے۔ میں نے ان مسائل کی تشریحات میں جو کچھ پیش کیا ہے، علمائے محققین کے اقوال سے پیش کیا ہے۔ اور ان کی تصریحات کی روشنی میں پیش کیا ہے۔ اور جو کچھ اپنی طرف سے پیش کیا ہے اس کو حق سمجھ کر پیش کیا ہے۔ اس میں نہ کسی کی ناجائز حمایت مقصود ہے۔ اور نہ کسی کی بلاوجہ مخالفت۔ اور جو کچھ اس میں مولانا مودودی کی حمایت یا ان کی طرف سے مدافعت پائی جاتی ہے تو اس کی وجہ صرف یہ ہے کہ ان مسائل کی حقیقت ہی کچھ اس طرح کی واقع ہوئی ہے کہ اس کے اظہار سے خود بخود مولانا مودودی کے موقف کی حمایت اور ان کی طرف سے مدافعت حاصل ہوگی۔

دوسری بات جس کی شناخت میں یہاں ضروری سمجھتا ہوں، یہ ہے کہ غلطی کے مسئلہ میں مدت مختلفہ کی تحقیق میں جو کچھ پیش کیا گیا ہے اس میں میرے نزدیک مختار قیوں وہ ہے جو مجاہد کرام اور ائمہ مجتہدین نے امام شافعی کا مذہب رہا ہے کہ مختلفہ موت کی مدت تین حین سے کم نہیں ہے کیونکہ اس میں حد درجہ احتیاط پائی جاتی ہے۔

رہی یہ رائے کہ اس کی مدت صرف ایک حین ہے نہ کہ زائد۔ تو یہ مولانا مودودی کی اپنی ذاتی رائے ہے۔ مگر چونکہ صحابہ کرام میں بھی ایک خاص جماعت اس کی قائل رہی ہے اور بعض ائمہ مجتہدین بھی اس کی طرف مائل نظر آ رہے ہیں۔ اس لیے میں اس کو بھی غلط کہنے کی جسارت نہیں کر سکتا کیونکہ اس کے حق میں بھی کافی دلائل پیش کیے گئے ہیں۔

علمائے کرام سے اپیل

دین کے ایک مجدد اور علما کرام کے ایک خادم کی حیثیت سے میں ان تمام علمائے کرام سے دردمندانہ اپیل کرتا ہوں جو سچے دل سے یہ چاہتے ہیں کہ سرزمین پاکستان میں اسلامی نظام حیات قائم ہو۔ اور دوسرے تمام غیر اسلامی قوانین یکسر ختم ہوں۔ یہ حقیقت روز روشن کی طرح اب عیاں ہو چکی ہے کہ یہاں کی تمام حریف طاقتیں اس بات کے لیے سر توڑ کوششیں کر رہی ہیں کہ یہاں اسلامی نظام حیات کے قیام کے لیے جدوجہد کرنے والوں کو جس طرح بھی ممکن ہو ناکام بنا دیا جائے۔ اور کسی کو بھی اپنی کوششوں میں کامیاب ہونے کا موقع نہ دیا جائے۔ وہ اس کے لیے بھی کوشاں ہیں کہ اسلام کو عملی زندگی سے بے دخل کر کے رکھ دیا جائے۔ ایسی حالت میں یہ امر فیہی معلوم ہوتا ہے کہ اگر اسلام پسند قوتوں کی صفوں میں

باہم دست و گریباں ہونے کی وجہ سے انتشار بدستور رہے تو اس کے نتائج میں
اسلام طاقتوں کے حق میں نفع بخش اور خود اسلام پسند قوتوں کے حق میں مضر اور انتہائی
خطرناک ثابت ہوئے۔

جنگ اُحُد

غزوہ اُحُد میں جب حضرت عبداللہ بن جبیر اور اس کے ساتھیوں کے مابین
معمولی سا اجتہادی اختلاف رونما ہونے پر بعض ساتھیوں نے مودہ چاہی کر کے چھوڑ
اور پیچھے سے دشمن نے حملہ کر دیا تو نہ صرف عبداللہ بن جبیر بمعہ اپنے باقی ماندہ
سپاہیوں کے شہید ہوئے بلکہ پوری فتح شکست میں تبدیل ہو گئی اور شکست بھی کوئی
معمولی شکست نہ تھی بلکہ وہ شکست تھی جس نے مشربانِ بازمعابہ کرام کو اپنی لپیٹ
میں لے لیا اور حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا جسد اطہر بھی زخموں سے بچ نہ سکا اور
زندہ ان مبارک شہید ہو کر رہا۔

لہذا انہیں ان تمام علمائے کرام سے درمندانہ اپیل کرتا ہوں جو چند معمولی قسم
کے مسائل میں جماعت اسلامی کے امیر مولانا سید ابوالاعلیٰ صاحب مودودی سے
اختلاف رکھتے ہیں کہ خدا را وقت کی نزاکت اور اپنے عظیم الشان فرانس اور
ذمہ داریوں کو محسوس کرتے ہوئے اس قسم کے معمولی اختلافات کو نظر انداز کر کے
اسلام کے عظیم ترہ غاؤ کی خاطر باہم مل کر اسلام ہی کی حفاظت کیجیے۔ اور شرعی
نظام کے قیام کے لیے مشترکہ جدوجہد کیجیے۔ کیونکہ شرعی نظام کے قیام کا اہم
فریضہ سب سے پہلے آپ حضرات ہی کے ذمہ عائد ہوتا ہے۔

انفرادی کوششیں

یہ بات آپ حضرات اچھی طرح ذہن نشین کر لیجیے کہ موجودہ دور الحاد اور اس مغرب زدہ ماحول میں دینِ قیم کے نفاذ کے لیے وہ کوششیں کامیاب اور بار آور ثابت ہو سکتی ہیں جو مشترکہ جدوجہد کی شکل میں جاری رکھی جائیں۔ انفرادی کوششیں خواہ آپ کی ہوں یا دوسروں کی، ہرگز کامیاب نہیں ہو سکتیں۔ پس اگر آپ سب خلوص دل سے یہ پابند ہوتے ہیں کہ یہاں اسلامی نظامِ حیات رائج ہو تو آپ کے لیے یہ ضروری ہے کہ مزید وقت ضائع کیے بغیر اپنے باہمی اختلافات کو ختم کر کے ایک پلیٹ فارم پر آپ سب حضرات جمع ہو جائیں اور اسلام کو برسرِ اقتدار لانے کے لیے کوئی جامع پروگرام بنائیں۔ پھر اس کے مطابق ملک گیر جدوجہد شروع کریں۔ تب کہیں باکر آپ اپنے نصب العین میں کامیاب ہو سکیں گے۔ اور اس کے بغیر آپ یقین رکھیں کہ آپ کی تمام جدوجہد سعی لاماصل اور بربقہ کی کوششیں رائیگاں جائیں گی اور کامیابی بالآخر آپ کے حریفوں کو ہوگی۔ اور یہ پوری پاکستانی ملت کے لیے ایک ایسا المیہ اور ایک غلیظ سانحہ ہوگا جس کے بُرے نتائج اور دُور رس اثرات سے کوئی بھی پاکستانی محفوظ نہیں رہے گا اور نہ یہاں اسلام کے شعائر باقی رہ سکیں گے۔

آخری گزارش

آخری گزارش میں اُن حضرات کی خدمت میں کر رہا ہوں جو اختلافات کو ہوا دینے میں شب و روز مصروف رہتے ہیں۔ یہاں تک کہ اس نو ماہ کی مدت میں بھی انہوں نے اپنا قلمی جہاد جاری رکھا جس میں جماعت اسلامی خلافتِ قانون

قرار دیئے جانے کی وجہ سے ایک گونہ ختم ہو چکی تھی اور اس کے تمام لیدر جیلوں میں بند کر دیئے گئے تھے۔

ہمیں نہ آپ کی نیتوں کا علم ہے اور نہ آپ کی نیتوں پر کسی کو شبہ یا حملہ کرنے کا حق پہنچتا ہے۔ مگر یہ امر بجا ہے محمد مسلم اور حقیقت ہے کہ اختلافات کو ہوا دینے میں خواہ آپ عدسے زیادہ نیک نیت کیوں نہ ہوں۔ مگر اس کے نتائج بہر صورت اسلام اور مسلمانوں کے حق میں مجموعی لحاظ سے مفید نہیں بلکہ مضر ہی برآمد ہوئے۔ اور اس سے بہر حال اسلام اور مسلمانوں کا نقصان ہی نقصان ہے نہ کہ فائدہ۔ اس وقت ملک میں دوسرے بھی بہت سے مسائل ہیں جو آپ حضرات کے محتاج توجہ ہیں۔ اور آپ کی مفید اور قیمتی کوششوں کا بہترین مصرف ہو سکتے ہیں۔ نیز ان میں آپ حضرات کی تعمیری جدوجہد کامیاب اور بار آور بھی ہو سکتی ہے۔ تو کیا یہ بہتر نہ ہوگا کہ آپ اپنی جدوجہد اور کوششوں کا رخ اختلافات کو ہوا دینے کے بجائے ان مسائل کی طرف پھیر دیں اور پوری قوم کی طرف سے شکرِ یہ کے مستحق ثابت ہوں؟

هذا هو الذي ادين به عند الله وكل امرئ بما قوئى -

محمد یوسف کان اللہ

۲۹ رجب ۱۳۸۴ھ

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

حَامِدًا وَمُصَدِّقًا

مقدمۃ فی الاصول المسئلۃ فیما بین العلماء

کتاب کا موضوع اگرچہ زاعی مسائل ہیں مگر میں چاہتا ہوں کہ ان سے پہلے قارئین کے عنوان سے مختصراً وہ اصول بیان کروں جو علمائے امت کے مابین مسلم ہیں تاکہ آگے جا کر ایک ناظر کو ان مسئلہ اصول کی روشنی میں زاعی مسائل کے بارے میں صحیح رائے قائم کرنے میں دشواری پیش نہ آئے۔ بلکہ آسانی سے وہ یہ سمجھ سکے کہ ان مسائل میں مولانا موندی کے مسلک کو علماء نے جو گمراہ کن قرار دیا ہے وہ کہاں تک صحیح ہے۔

اصل اول

میزان الہدایہ والصلالۃ

جو لوگ اصول شریعت سے واقفیت رکھتے ہیں۔ وہ اس بات کو بخوبی جانتے ہیں کہ ہدایت اور گمراہی کے لیے شریعت اور علمائے شریعت نے جو معیار مقرر کیا ہے وہ صرف یہ ہے کہ کتاب اللہ اور سنت رسول میں جو احکام منصوص ہوں یا جن پر پوری امت کا اجماع ہو چکا ہو۔ کوئی شخص یا جماعت اگر ویدہ رانستہ اپنے لیے ان کے خلاف کوئی مسلک اور مذہب ایجاد کرے یا اپنے لیے ان کے خلاف راہ عمل تجویز کرے تو اسی کا نام گمراہی ہے۔ یہ وہ اصل اور قانون ہے جو سلف

صحابین کے عہد سے لے کر آج تک برابر تمام اہل السنۃ کے مابین مسلم چلا آیا ہے اور اسی کے تحت انہوں نے خوارج - معتزلہ - شیعہ اور دوسرے فرق باطلہ کو گمراہ قرار دیا ہے

اصل دوم

الخلافت عن الجہور

دوسرا مسلم اصل علماء کے مابین پہلے سے یہ چلا آ رہا ہے کہ فروعی مسائل میں اگر کوئی عالم شرعی دلائل کی بنا پر جہور کے فیصلے کے خلاف رائے دے تو یہ شرعاً ناجائز نہیں ہے۔۔۔ اسی کے تحت بہت سے فروعی مسائل ہیں جن میں ائمہ اربعہ میں سے ہر ایک امام نے کسی نہ کسی مسئلہ میں جہور سے اختلاف کیا ہے۔ اور کسی نے اس کو ناجائز نہیں کہا ہے۔ احادیث اور فقہ کی مبسوط کتابیں اس قسم کے اختلافات سے بھری پوری ہیں۔ شروح حدیث میں بھی اس کی بہت سی مثالیں مل سکتی ہیں۔ ائمہ اربعہ کے علاوہ ان کے متقلدین علماء اور اتباع میں سے بھی ایسے علماء کثرت ملتے ہیں جنہوں نے دلائل کی بنا پر نہ صرف اپنے امام سے بلکہ جہور سے بھی اختلاف کیا ہے۔ اور یہ طرز عمل سلف و خلف سب کا شیوہ رہا ہے۔

اصل سوم

الترجیح بالدلائل

تحقیق علماء امت نے یہ بھی تسلیم کیا ہے کہ جس طرح کسی فقہی اور فری

مسئلہ میں جھوٹے دلائل کی بنا پر اختلاف کیا جاسکتا ہے۔ اسی طرح ایک مسئلہ میں اگر
 ائمہ کے مختلف اقوال منقول ہوں تو دلائل کے ذریعہ سے ان مختلف اقوال میں
 سے بعض کو بعض دوسرے اقوال پر ترجیح بھی دی جاسکتی ہے۔ اور ایک محقق عالم کے
 لیے مختلف اقوال میں سے بعض کے ساتھ اتفاق کرنا اور بعض کو اس کے مقابلہ میں
 چھوڑنا ناجائز نہیں بلکہ جائز امر ہے۔ بشرطیکہ وہ تحقیق اور استدلال کی صلاحیت
 رکھتا ہو اور عامی نہ ہو۔ نیز خواہش نفس کی پیروی بھی اس میں تدبیر نہ ہو۔ یہ بھی وہ مسئلہ
 اصول ہے جس پر ہمیشہ سے متقدمین علمائے امت عمل درآمد کرتے چلے آئے ہیں۔
 چنانچہ مسئلہ تقلید میں اس کی توضیح آئے گی۔

اصل چہارم

ردالمجمل الی التفسیر

اس قول مسئلہ میں سے چوتھا اصل یہ ہے کہ جب کسی قائل اور متکلم سے کسی مسئلہ
 میں دو قسم کے اقوال منقول ہوں۔ ایک قول مبہم ہو جس میں متعدد معانی کے احتمالات
 پائے جاتے ہوں۔ اور دوسرا مفصل اور مفہوم ہو تو قاعدہ یہ مقرر کیا گیا ہے کہ مبہم
 اور محتمل قول کو ایسے معنی پر حمل کیا جائے گا جن کی دوسری جگہ تفصیل کی گئی ہو
 اور اس معنی کے خلاف دوسرے معانی پر سرگزہ عمل نہیں کیا جائے گا تاکہ ایک
 متکلم کے کلام میں بلاوجہ مخالفت اور تعارض لازم نہ آئے۔ یہ بھی ایک اصل ہے
 جو نصوص اور آیات قرآنیہ سے بصراحت ثابت ہے۔ اس کی تشریح عصمتہ الانبیاء
 کے مسئلہ میں آئے گی اور قرآن کریم ہی اس کا ثبوت پیش کیا جائے گا۔

اصل پنجم

الاجتهاد فیما لا مخلص فیہ من الاجتهاد

زندگی کے واقعات اور مسائل میں اگر کوئی واقعہ اور مسئلہ ایسا پیش آجائے جس کے لیے شریعت کے مخصوص احکام میں کوئی صریح حکم نہ مل سکتا ہو اور نہ مجتہدین کے اجتہادات اور نظا ہائے فقہ میں کوئی اجتہادی حکم ملتا ہو تو اس وقت محققین علمائے امت کے لیے یہ جائز ہے کہ اس واقعہ اور مسئلہ کا حکم معلوم کرنے کے لیے اجتہاد کریں اور اصول شریعت کے مطابق اس کے لیے نصوص سے یا اصول شریعت سے اجتہاد اور استنباط کے ذریعہ کوئی حکم مستنبط کریں۔ یہ بھی ایک ایسی ضرورت ہے جو ہر زمانے میں ماقیامت امت کو پیش آ سکتی ہے اور جو اجتہاد استنباط کے بغیر سرگز پوری نہیں ہو سکتی۔ اور نہ اس سے کوئی معقول آدمی انکار کر سکتا ہے۔ کیونکہ اسلام کے کمال، دوام اور ہمہ گیر ہونے کا لازمی تقاضا یہی ہے کہ ایسے واقعات میں اجتہاد کو جائز رکھا جائے۔

مولانا مودودی پر اعتراضات کا علمی جائزہ

حصہ اول

تہیہ

اس ملک میں مسلمانوں کی بد قسمتی سے دینی طبقوں اور مذہبی حلقوں میں چند فرعی قسم کے مسائل پر عرصہ دراز سے باہمی نزاعات اور جھگڑے برپا ہیں جس سے عام مسلمان اور خود مذہبی حلقے بھی سخت قسم کی ذہنی کشمکش اور فکری انتشار میں مبتلا ہو گئے ہیں اور معلوم نہیں کب تک یہ کشمکش جاری رہے گی۔ آج کے پُرفتن دور میں جبکہ ہر طرف سے ”دین اسلام“ پر حملے کیے جا رہے ہیں۔ اور مختلف قسم کے فتنے سراٹھار رہے ہیں۔ کوئی ختم نبوت کا منکر ہے۔ اور کوئی فتنہ انکار حدیث کا علمبردار ہے۔ بعض مغربی تہذیب پر فریفتہ ہو چکے ہیں۔ اور بعض کو مادہ پرستی پر شدید اصرار ہے۔ غرض یہ کہ اس ملک میں ایک ”دین اسلام“ ہی وہ دین ہے جو ہر قسم کے فتنوں میں گھرا ہوا ہے۔ اور کہیں بھی اُسے کوئی راستہ دکھائی نہیں دیتا جس سے وہ فتنوں کے درمیان سے نکل کر آرام اور اطمینان کا سانس لے اور جو ملک اسی کے نام پر حاصل کیا گیا ہے، اس کے منصب اقتدار پر اپنی حکمرانی کا پرچم لہرائے۔ ایسی حالت میں مناسب بلکہ سخت ضروری تھا کہ تمام فرق اسلامیہ باہم مل کر متفقہ طور پر

اسلام کی حفاظت کا انتظام کرتے۔ اور آپس کے تمام فروعی جھگڑوں اور نزاعات کو ختم کر کے اصل دین کو مضبوطی سے تھامے رکھتے اور اپنے طرز عمل سے باطل پرست طاقتوں پر یہ حقیقت واضح کر دیتے کہ ہم اگرچہ فقہی مسائل کے اختلاف کی وجہ سے فروعی مسائل میں ایک دوسرے سے اختلاف رائے رکھتے ہیں مگر جب ہماری مشترکہ متلوع دین پر کوئی دشمن حملہ آور ہوتا ہے تو ہم سب اس کے خلاف بنیانِ مرصوص بن کر ہر محاذ پر اس سے لڑنا بھی جانتے ہیں اور اپنی مشترک متلوع دین کی حفاظت بھی کر سکتے ہیں۔ اور باہمی اتحاد و اتفاق سے یہ ثابت کر کے دکھاتے کہ آج سے تقریباً چودہ سو سال پہلے **وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا** کا جو سبق ہمیں پڑھایا گیا تھا آج بھی وہ ہمارے سینوں میں اچھی طرح محفوظ ہے اور دل و دماغ سے اس کے نقشِ مٹ نہیں چکے ہیں۔

مگر شومی قسمت! کہ ہمارے دینی حلقے اور مذہبی طبقے اپنی خانہ جنگی سے فرصت نہیں پاتے ہیں۔ تو دوسرے بیرونی دشمنوں کا مقابلہ کس طرح کر سکیں گے! اور دین کی حفاظت کس طرح کر سکیں گے؟ اور دین کی حفاظت کس طرح ہو سکے گی؟ سب سے بڑی مصیبت یہ ہے کہ یہ حضرات اپنی باہمی خانہ جنگی میں شب و روز مصروف رہنے سے نہیں نکلتے۔ اور اسی کو وہ دین کی بہترین خدمت سمجھ رہے ہیں۔ لیکن پیچھے مڑ کر نہیں دیکھتے کہ جس قافلے کی ہم قیادت کر رہے ہیں اس پر کوئی دشمن حملہ آور تو نہیں ہے۔ یا کسی راہ زن نے پیچھے سے حملہ کر کے قافلہ کا سامان تو نہیں لوٹ لیا یا کسی شیطان جن و انس نے قافلے کے عقائد، اعمال اور اخلاق پر ڈاکہ تو نہیں ڈالا ہے؟ ایسی باتوں کی طرف اول تو ان حضرات کا دھیان ہی نہیں جاتا

اور کبھی جاتا بھی ہے تو بہت کم بلکہ برائے نام۔

یہی وجہ ہے کہ آج مسلمانوں کے مختلف طبقات میں عیسائیت بھی اور نجات کے بغیر ترقی کے منازل طے کرتی چلی جا رہی ہے۔ اور مزارائیت اور انکارِ حدیث کا فتنہ بھی مسلمانوں میں بڑی تیزی سے پھیل رہا ہے۔ اور دہریت والحاد پرستی بھی زور پکڑ رہی ہے۔ ایسی حالت میں دین کے نگہبانوں اور مذہب کے پامبانوں کی یہ خانہ جنگی قابلِ افسوس نہیں تو اور کیا ہے؟ تاریخ پر نگاہ ڈالیے اور اس سے اپنے لیے عبرت آموز سبق حاصل کیجیے ورنہ آنے والی نسلیں آپ کو کبھی معاف نہیں کریں گی۔

اختلاف کی حدود

اس میں شک نہیں کہ اسلام نے فروعی قسم کے مسائل میں اختلاف رائے کے لیے گنجائش رکھ دی ہے اور اختلاف کی حد تک اسے برداشت بھی کیا ہے یہی وجہ ہے کہ دائرہ اسلام کے اندر دین کے متعدد دائرہ عظام کی طرف منسوب متعدد فقہی مذاہب پائے جاتے ہیں جو فروعیات میں ائمہ دین کے باہمی اختلافات ہی سے پیدا ہو گئے ہیں۔ مگر اس بات کی ابازت اسلام کسی کو بھی نہیں دیتا کہ فروعیات میں باہمی اختلافات کو اپنی حدود سے آگے بڑھا کر ایک دوسرے کی تفسیق، تفہیل اور تحقیر کا ذریعہ بنا دیا جائے۔ یا انہی فروعیات کی بنیاد پر ایک دوسرے کے خلاف ایسی قوت آزمائی کی جائے جس کی وجہ سے آپس میں ایسی جنگ چھڑ جائے جو کبھی ختم نہ ہو یا خود دین اور اہل دین دونوں کے لیے تباہی کا باعث بنے۔ اس بارے میں اسلام کی واضح ہدایات یہ ہیں:

وَلَا تَنَازَعُوا فَعَلُوكَؤُا وَتَذَكَّرُوا بِحُكْمِ۔ آپس کے تھکڑے چھوڑ دو۔

ورنہ بزدل بنو گے اور تمہاری ہوا اکھڑ جاتے گی :-

ایک اور جگہ ارشاد ہے :-

وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ تَفَرَّقُوا وَاخْتَلَفُوا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ

الْبَيِّنَاتُ وَأُولَئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ۔ رآل عمران ۱

ماتم ان لوگوں کی طرح مت بنو جنہوں نے حق کے واضح دلائل آجائے

کے بعد آپس میں اختلاف اور تفرقہ پیدا کیا ہے۔ یہی لوگ ہیں جن کے لیے

بڑا عذاب تیار کیا گیا ہے :-

سب سے زیادہ نقصان دہ اختلاف

موجودہ دور میں اسلام اور مسلمانوں کے لیے بحیثیت مجموعی، دینی اور سیاسی

دوروں لحاظ سے جو سب سے زیادہ نقصان دہ اختلاف ہے وہ وہی اختلاف ہے

جو بعض علماء اور جماعت اسلامی کے امیر مولانا سید ابوالاعلیٰ صاحب مودودی کے

مابین چند ایسے مسائل میں پیدا ہوا ہے جن کی حیثیت ان علما کے کرام کے نزدیک

اصول مسائل کی ہے، حالانکہ ان میں سے اکثر مسائل فروعی ہیں جو اصل اس قابل

نہیں کہ انہیں اصولی مسائل میں شمار کیا جائے۔ مگر بعض حضرات ہیں جو خواہ مخواہ

انہیں اصولی مسائل بنانے کی سعی لا حاصل کر رہے ہیں۔ اور جو مسائل ان میں سے

اصول ہیں ان میں مولانا مودودی کا مسلک اہل سنت والجماعت کے مسلک

کے سر مؤخلاف نہیں ہے۔ لیکن حضرات علما کے کرام ہیں جو مولانا مودودی پر

بلاوجہ یہ الزام لگا رہے ہیں کہ ان مسائل میں مولانا کا مسلک اہل سنت والجماعت

کے مسلک کے مخالف ہے۔ میں نے جہاں تک مولانا مودودی

کی تصانیف کا مطالعہ کیا ہے۔ اس سے تو میں اس نتیجہ پر پہنچا ہوں کہ اصولی مسائل میں سے کسی ایک مسئلہ میں بھی مولانا نے اپنے لیے عام اہل السنۃ والجماعۃ کے مسلک سے علیحدہ کوئی مسلک ایجاد نہیں کیا ہے بلکہ مولانا مودودی کی تمام فکری اور عملی جدوجہد کے لیے شاہراہ ہی مسلک اہل السنۃ والجماعت ہے۔ جن مسائل میں بعض علمائے کرام نے مولانا مودودی اور جماعت اسلامی کے اختلاف ظاہر کر کے مولانا مودودی کی ذات کو بہت ملامت اور موردِ طعن بنایا ہے ان سب کو میں نے بالاستیعاب دیکھا اور پڑھا ہے پھر ساعت کے علمی زخیروں سے ان کا انطباق بھی کیا ہے۔ بالآخر جس نتیجہ پر بہت غور و فکر کے بعد میں پہنچا ہوں وہ یہی ہے کہ ان مسائل میں سے اکثر کے بارے میں مولانا مودودی کی علمی تحقیق سلف کی علمی تحقیقات کے عین مطابق ہے۔ اور بعض مسائل میں اگرچہ ان کی علمی تحقیق یا اجتہاد رائے جمہور کی علمی تحقیق اور اجتہادِ رائے سے مختلف ہے۔ مگر اس کی پشت پر مضبوط اور قوی لائل بھی ہیں۔ اور دلائل کی بنا پر جمہور کی رائے سے علمی مسائل میں اختلاف کرنا کوئی نئی بات نہیں۔ نہ اس اختلاف کو شرعی دلائل کی بنیاد پر ناجائز یا فسق یا گمراہی یا خروج از گروہ اہل السنۃ والجماعت قرار دیا جاسکتا ہے۔ بلکہ یہ طرزِ عمل ہمیشہ علمائے حق کا شیوہ رہا ہے۔ میں چاہتا ہوں کہ ذیل میں وہ تمام مسائل ان کی نشریات کے ساتھ ذکر کروں جو نزاعی مسائل قرار دیئے گئے ہیں۔ ان سب کو میں دو حصوں میں تقسیم کروں گا۔ پہلے حصے میں وہ مسائل ذکر کروں گا جو اصولی مسائل کے نام سے مشہور ہیں۔ اور دوسرے حصے میں وہ مسائل ذکر کیے جائیں گے جو فردی قرار دیئے گئے ہیں۔

باب اول

مسئلہ عصمت الانبیاء علیہم السلام

اصولی مسائل میں سے پہلا نزاعی مسئلہ ”مسئلہ عصمت الانبیاء“ ہے۔ اس مسئلہ میں مولانا مودودی پر جو الزام عائد کیا گیا ہے اس کی بنیاد ”تفہیمات“ ج ۲ کی ایک عبارت پر رکھی گئی ہے جو ضمننا حضرت داؤد علیہ السلام کے قصہ کی تشریح میں مولانا نے درج کی ہے۔ اس عبارت کے پیش نظر مولانا پر یہ الزام لگایا گیا ہے کہ ”وہ عصمت الانبیاء کے قائل نہیں بلکہ منکر ہیں۔ اور حضرات انبیاء علیہم السلام کو مولانا موصوف گناہوں سے معصوم نہیں بلکہ ملوث مانتے ہیں۔“ — چونکہ یہ مسئلہ ایک اصولی مسئلہ ہے جس کے متعلق تمام اہل السنۃ والجماعۃ ”کامعینہ“ اور مسلک ہمیشہ سے یہ رہا ہے کہ حضرات انبیاء علیہم السلام گناہوں سے تظنی طور پر معصوم ہیں اور مولانا مودودی اس عصمت کے قائل نہیں ہیں۔ لہذا وہ بعد اپنی جماعت کے اہل السنۃ والجماعۃ کے گروہ سے خارج ہیں۔“

قبل اس کے کہ ہم یہ واضح کریں کہ اصل معاملہ کی حقیقت کیا ہے۔ ضروری معلوم ہوتا ہے کہ علماء اہل السنۃ والجماعت کی علمی تحقیقات کی روشنی میں مسئلہ عصمت الانبیاء کی مختصر تشریح پیش کریں۔ پھر اس کی روشنی میں یہ دکھائیں کہ آیا

تغبیہات کی مذکورہ عبارت میں کوئی ایسی چیز مائی جاتی ہے جو مسلک اہل السنۃ و
الجماعت کے خلاف ہے۔ یا تغبیہات کی عبارت میں جو کچھ پیش کیا گیا ہے وہ بعینہ
وہی کچھ ہے جو آج تک تمام اہل السنۃ و الجماعت تسلیم کرتے چلے آئے ہیں۔
مسئلے کی مختصر تشریح

اہل السنۃ و الجماعت اس بات پر تو بالکل متفق ہیں کہ حضرات انبیاء علیہم
السلام معصوم ہیں اور عصمت ان کی مخصوص صفت ہے جس میں اُن کے ساتھ دوسرا
کوئی فرد بشر شریک نہیں ہے۔ اس بارے میں اُن کے مابین دو رائیں نہیں ہیں۔ بلکہ
سب ایک فیصلہ پر متفق ہیں کہ عصمت بلا کسی شرکت غیرے انبیاء علیہم السلام
کی مخصوص صفت ہے۔

لیکن عصمت کی تفصیلات میں اُن کے مابین اتفاق نہیں پایا جاتا یعنی جن
چیزوں سے انبیاء علیہم السلام کے لیے عصمت ثابت ہے اور اُن سے وہ معصوم
ہیں، اُن میں اُن کے مابین اختلاف پایا جاتا ہے۔ مسئلہ کی حقیقت کو آسانی کے
ساتھ سمجھنے کے لیے ضروری ہے کہ اُن تمام چیزوں کو تفصیلاً ذکر کیا جائے۔ جن کے
ساتھ عصمت انبیاء کا تعلق ہو سکتا ہے۔ اس طرح مسئلہ کے تمام مختلفہ شقوق کی
پوری وضاحت ہو جائے گی اور ہر ایک شق کا الگ الگ حکم بھی معلوم ہو جائے گا۔
عصمت کی دو قسمیں

جن چیزوں کے ساتھ عصمت کا تعلق ہے وہ چونکہ دو قسموں پر منقسم ہیں
ایک معاصی ہیں۔ اور دوسری زلالت۔ یعنی لغزشیں، اس لیے ان کے اعتبار
سے عصمت کی بھی دو قسمیں ہیں۔ ایک قسم عصمت ہے معاصی اور گناہوں سے اور

دوسری قسم عصمت ہے زلات اور لغزشوں سے۔ ذیل میں دونوں قسموں کو بالترتیب بیان کیا جاتا ہے۔

عصمت عن المعاصی : گناہوں سے عصمت۔

مندرجہ بالا دو قسموں میں سے پہلی قسم عصمت بے گناہوں سے، چونکہ اس میں بھی معاصی اور گناہوں کے تنوع اور اختلافات سے مختلف قسمیں بن جاتی ہیں جو احکام کے اعتبار سے ایک دوسرے سے مختلف ہیں اس لیے ذیل کے طور پر ہم سب کو الگ الگ اپنے احکام کے ساتھ ذکر کرتے ہیں۔
عصمت عن الکفر والکذب : کفر اور جھوٹ سے عصمت۔

اس بارے میں علمائے محققین نے اپنی تصانیف میں جو مضامین بصراحت بیان کیے ہیں۔ ان کے مطابق ”اہل السنۃ والجماعت“ کا مذہب یہ معلوم ہوتا ہے کہ بعد از بعثت انبیاء علیہم السلام کفر اور جھوٹ سے بالاتفاق معصوم ہیں۔ خواہ قصداً ہو یا سہواً و خطاً۔ جس کا مطلب یہ ہے کہ ایک دفعہ جب انبیاء علیہم السلام منصب رسالت اور مقام نبوت پر فائز ہو جاتے ہیں تو پھر کسی حالت میں بھی ان سے کفر سرزد نہیں ہو سکتا۔ اور نہ تبلیغ دین، یا کسی دوسرے معاملہ میں وہ جھوٹ بول سکتے ہیں۔ یہ وہ عصمت ہے جو تمام اہل السنۃ والجماعت کے نزدیک بالاتفاق انبیاء علیہم السلام کے لیے ثابت ہے اور کسی عالم کا اس میں اختلاف منقول نہیں ہے۔

رہے کفر اور کذب کے علاوہ دوسری قسم کے معاصی، جو کبار اور صغائر کے قبیل سے ہیں تو ان کے بارے میں علمائے محققین نے جو تفصیل بیان کی ہے وہ درج

ذیل ہے :-
 عصمت عن سائر الکبار عمداً
 ”عصمت عمداً جملہ کبار سے“

کفر اور کذب کے علاوہ جو کبیرہ گناہ اور معاصی ہیں۔ ان کے بارے میں محققین علماء کا مذہب یہ ہے کہ یہ کبیرہ گناہ بھی انبیاء علیہم السلام سے عمداً اور قصداً سرزد نہیں ہو سکتے۔ بلکہ کفر اور کذب کی طرح ان سے بھی وہ معصوم ہیں علامہ سید آلوسی آیت فصلى آذنه رثیه فغوى کی تفسیر میں عسیان آدم پر ظہم کرتے ہوئے تحریر فرماتے ہیں :

ظاہر الایۃ يدل علی ان ما وقع منه کان من الکبار و هو
 المفهوم من کلام الامام — فان کان صدوره بعد
 البعثۃ تعمداً من عیونیان ولا تأویل اشکل علی ما اتفق
 علیہ المحققون من الائمۃ المتقین من وجوب عصمة
 الانبیاء بعد البعثۃ عن صدور مثل ذالک منهم علی
 ذالک الوجه ۱۰ روح المعانی، ج ۱۶ ص ۲۶۴

”ظاہر آیت اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ آدم سے جو کچھ سرزد ہوا تھا وہ کبیرہ گناہوں میں سے تھا۔ یہی بات امام رازیؒ کے کلام سے سمجھی جاتی ہے۔ پس اگر اس کا صدور بعد از بعثت حضرت آدمؑ سے عمداً نسیان اور تاویل کے بغیر منہا ہو تو یہ اس بنا پر مشکل ہوگا کہ علمائے محققین اور ائمہ متقین اس بات پر متفق ہیں کہ بعد از بعثت عمداً صدور کبار سے

انبیاء علیہم السلام معصوم ہیں۔ اور اس قسم کے صدور کیا ترسے اُن کی عصمت واجب اور ضروری ہے۔

علامہ سید آلوسی نے اپنی اس عبارت میں علمائے محققین اور ائمہ متفقین کا مذہب صاف طور پر یہ بیان کیا ہے کہ وہ سب کے سب اس بات پر متفق ہیں کہ بعد از بعثت انبیاء علیہم السلام سے کیا تر عدا مسرزد نہیں ہو سکتے اور ان سے وہ یقینی طور پر معصوم ہیں۔

عصمت عن الکبائر سہواً
”سہواً صدور کیا تر سے عصمت“

سہواً و خطاً صدور کیا تر میں اگرچہ علماء آپس میں مختلف ہوئے ہیں مگر مذہب مختار اس میں بھی یہی ہے کہ اس طرح کے صدور کیا تر سے بھی انبیاء علیہم السلام معصوم ہیں۔ اگرچہ اکثر علماء سہواً و خطاً صدور کیا تر سے انبیاء کو معصوم نہیں مانتے ہیں۔ اس بارے میں علامہ آلوسی نے اپنی تحقیق اس طرح پیش کی ہے:-

وان كان صدورہ بعد البعثة سہواً اشکل ایضاً عند بعض دون بعض فقد قال عضد الملة فی المواقف ان الاکثرین جوزوا صدور الکبيرة ما عدا الکفر والکذب سہواً و علی سبیل الخطأ منهم۔ وقال العلامة الشریف المختار خلافاً اھ (ج ۱ ص ۱۶۷)

”اور اگر آدم سے اس کا صدور بعد از بعثت سہواً ہوا ہو تو بھی بعض کے نزدیک مشکل اس بنا پر ہوگا کہ عضد الملة نے مواقف میں

یہ تصریح کی ہے کہ کفر اور کذب کے ماسوا دوسرے کبار کا صدور اگرچہ
انبیاء علیہم السلام سے سہواً اور خطاً اکثر کے نزدیک جائز ہے مگر علامہ
میر سید شریف نے مذہب مختار یہ قرار دیا ہے کہ اس طرح کا صدور کبار
بھی ان سے جائز نہیں ہے۔

یہاں موافقت کے حوالہ سے علامہ موصوف نے اکثر علماء کا مذہب یہ بیان
کیا ہے کہ ان کے نزدیک کفر اور کذب کے ماسوا دوسرے کبار انبیاء علیہم السلام
سے سہواً اور خطاً مسزود ہو سکتے ہیں۔ اگرچہ میر سید سند کے حوالہ سے مذہب مختار یعنی قابل
ترجیح یہ قرار دے دیا ہے کہ اس طرح کا صدور بھی ان سے جائز نہیں ہے۔

(نوٹ) اس عبارت سے یہ حقیقت تو روز روشن کی طرح آشکارا ہو گئی کہ اکثر
علماء نے سہواً و خطاً انبیاء علیہم السلام سے کبار کا صدور جائز تسلیم کیا ہے۔ میر
سید سند نے اگرچہ اس کو مختار کے خلاف قرار دیا ہے مگر اکثر علماء کو بھی کسی نے صرف
اس وجہ سے کہ انہوں نے اپنے اس عقیدے کا اعلان کیا ہے کہ "سہواً اور خطاً کی
صورت میں انبیاء علیہم السلام سے کبیرہ گناہوں کا صدور جائز ہے۔ اور اس طرح
کے صدور کبار سے وہ معصوم نہیں ہیں" اہل سنت والجماعت کے گروہ سے غایب
تسلیم نہیں کیا ہے۔ مگر افسوس! کہ آج کے منحوس دور میں صرف لغزش کی نسبت پر
ایک دوسرے کو اسلام کے دائرے سے نکلانے کی کوشش کی جا رہی ہے۔ اور لطف
یہ ہے کہ اس کو دین کی بہترین خدمت تصور کیا جاتا ہے۔

فان كنت لا تدري فتلك مصيبة

وان كنت تدري فاما مصيبة اعظم

عصمت عن الصفائر

تفصیل عصمت عن اکبائر کے متعلق تھی۔ رہے صفائر! تو ان کا معاملہ کبائر سے ذرا مختلف ہے۔ یہاں بالاتفاق یہ جائز تسلیم کیا گیا ہے کہ انبیاء علیہم السلام صہوً و خطاً صفائر سرزد ہو سکتے ہیں۔ البتہ محققین کے نزدیک یہ ضروری ہے کہ اس پر انہیں متنبہ کیا جائے اور منجانب اللہ انہیں اس بات سے آگاہ کیا جائے کہ یہ جو کچھ آپ سے سرزد ہوا ہے از قسم خطا اور از نوع لغزش ہے، قابل اتباع ہرگز نہیں ہے تاکہ پوری امت ایک ایسے فعل میں نبی کا اتباع نہ کرے جو قابل اتباع نہیں ہے۔ رہا عدا صفائر کا صدور، تو اس کے بارے میں اگرچہ اختلاف ضرور ہے مگر مجہور کہتے ہیں کہ ان سے عدا بھی صفائر سرزد ہو سکتے ہیں۔ بشرطیکہ وہ خمسین افعال نہ ہوں۔ علامہ آلوسیؒ اس بارے میں اپنی تحقیق اس طرح پیش کرتے ہیں۔

و ذهب كثيرون الى ان ما وقع من آدم، صغيرة والاهل عليه هيكم. فان الصفائر الغير المشعرة بالخصّة يجوز صدورها منهم عدا بعد اليخنة عند الجمهور على ما ذكره العلامة الثاني في شرح العقائد.

و يجوز صدورها صهواً بالاتفاق لكن المحققين اشترطوا ان ينبهوا عليه فينتهوا. اهـ روح المعاني ج ۱۶ ص ۱۷۴

بہت سے علماء نے یہ کہا ہے کہ حضرت آدمؑ سے جو کچھ سرزد ہوا تھا۔ وہ صغیرہ تھا۔ اس لحاظ سے معاملہ سہل اس بنا پر ہے کہ مجہور کے نزدیک بعد از بعثت انبیاء علیہم السلام سے ایسے صفائر

عہد امروہو ہو سکتے ہیں جو خبیث افعال نہ ہوں۔ چنانچہ علامہ نقاشانی رحمۃ اللہ علیہ نے شرح عقائد میں اس کو بصراحت ذکر کیا ہے۔

ربا سہوڑا صدوہ صفاثر! تو یہ بالاتفاق جائز ہے۔ البتہ محققین کے نزدیک ضروری ہے کہ انبیاء علیہم السلام کو اس پر متنبہ کیا جائے۔ تاکہ وہ اس سے آگاہ ہیں۔

یعنی نبی کی زندگی چونکہ امت کے لیے اسوۂ حسنہ کی حیثیت رکھتی ہے اس لیے ضروری ہے کہ انبیاء علیہم السلام کو بوقت صدوہ صفاثر تنبیہ ملے تاکہ لغزشوں میں انبیاء علیہم السلام کا اتباع لازم نہ آئے۔
مذکورہ عبارت کا ماحصل

اس عبارت میں علامہ سید آلوسیؒ نے صفاثر کے بارے میں علمائے امت کے جو مذاہب بیان کیے ہیں اس کا حاصل یہ ہے کہ جو صفاثر خبیث افعال کے قبیل سے نہ ہوں ان کا انسیبا علیہم السلام سے صدوہ صفاثر اختلافی مسئلہ ہے۔ بعض اس کو جائز نہیں مانتے ہیں۔ لیکن جمہور کہتے ہیں کہ یہ جائز ہے۔ اور یہ عصمت کے لیے مغل نہیں ہے۔ ربا صفاثر کا صدوہ سہوڑا و خطا، تو یہ بالاتفاق جائز ہے۔ اور کسی کا اس میں اختلاف منقول نہیں ہے۔ البتہ محققین علماء کے نزدیک یہ ضروری ہے کہ صفاثر کے صدوہ پر انہیں من جانب اللہ تنبیہ ملے۔ تاکہ امت فعل لغزش میں نبی کے اتباع سے محفوظ رہے۔

بحث کی ابتدا میں عصمت کی دو قسمیں بیان کی گئی تھیں، ایک عصمت عن المعاصی

اور دوسری عصمت عن الزلاّت۔ یہاں تک جو کچھ تفصیل بیان کی گئی یہ عصمت کی پہلی قسم سے متعلق تھی جو عصمت عن المعاصی کے نام سے ذکر کی گئی ہے۔ آگے عصمت عن الزلاّت کی تفصیل پیش کی جاتی ہے جو عصمت کی ابتدائی دو قسموں میں سے دوسری قسم ہے۔

اس کے متعلق اہل علم حضرات کی تصانیف میں جو کچھ تفصیلات ملتی ہیں انہیں ہم ذیل میں درج کرتے ہیں:-
عصمت عن الزلاّت
”لغز شوں سے عصمت“

زلّت، ایک عربی لفظ ہے جس کے معنی لغزش کے ہیں۔ اور لغزشوں سے انبیاء علیہم السلام کی عصمت کے متعلق اہل علم نے ”مذہب اہل السنّت والجماعت“ کی جو تشریح کی ہے اس کا حاصل اور خلاصہ درج ذیل ہے۔

تقریباً تمام اہل السنّت والجماعت اس بات پر متفق ہیں کہ زلاّت اور لغزشوں سے انبیاء علیہم السلام معصوم اور محفوظ نہیں ہیں۔ اُن سے نہ صرف یہ کہ لغزشیں سرزد ہو سکتی ہیں بلکہ ان کے افعال میں یہ لغزشیں موجود بھی ہیں۔ یہ ایک ایسا فیصلہ ہے جس پر تمام اہل السنّت والجماعت متفق نظر آتے ہیں۔ اور کسی کا بھی اس میں اختلاف منقول نہیں ہے۔ زلاّت اور لغزشوں کے متعلق اگر علماء کا کوئی اختلاف ہے۔ تو وہ صرف دو باتوں میں ہے۔ پہلی بات یہ ہے کہ آیا لغزشوں پر لغز زلّت کا اطلاق کیا جائے گا۔ یا اس کے لیے ”تاوہباً“ ترک الافضل کی اصطلاح استعمال کی جائے گی؟ دوسری بات یہ ہے کہ آیا یہ زلاّت اور لغزشیں

صغائر میں سے ہیں۔ یا یہ صغائر میں داخل نہیں ہیں۔ لیکن دونوں گروہ اس بات پر متفق ہیں کہ زلات انبیاء علیہم السلام کے افعال میں پائے جاتے ہیں اور ان سے وہ معصوم نہیں ہیں۔ اس بارے میں دو تین علمائے اصول کی تصریحات ملاحظہ فرمائیں :-

علمائے اصول کی تصریحات

اصول فقہ کے علماء نے اپنی اپنی تصانیف میں زلات انبیاء علیہم السلام کے متعلق یہ تصریحات کی ہیں کہ ان کے افعال میں زلات اور غرثیں پائی جاتی ہیں اور ان سے وہ معصوم اور محفوظ نہیں ہیں۔ علامہ عبدالغزیز بخاری نے اپنی مشہور تصنیف غایۃ التحقیق شرح الحسامی میں مسئلہ متعلقہ کے بارے میں تحریر فرمایا ہے :-

انهم عصموا من الكبار عند عامة العلماء والمسلمين
ومن الصغائر عند اصحابنا خلافا لبعض الاشاعرة وان
لم يعصموا من الزلات - ۱۵۸ ج ۱ ص ۱۹۸

۱۔ انبیاء علیہم السلام کبار سے عام علماء اور مسلمانوں کے نزدیک معصوم اور محفوظ ہیں۔ اسی طرح صغائر سے بھی ہمارے ائمہ و احباب کے نزدیک معصوم ہیں۔ اگرچہ بعض اشاعرہ اس کے خلاف ہیں۔ اور زلات سے تو بالائتفاق معصوم نہیں ہیں :-

چونکہ زلات پر محققین کے نزدیک انبیاء علیہم السلام کو تنبیہ ملتی ضروری ہے۔ اس لیے علامہ موصوف نے آگے چل کر یہ تصریح بھی فرمادی کہ :-

والزلة لا تخلوا عن اقتراح بيان انها زلة اما عن
الفاعل كقوله تعالى اخبارا عن موسى عليه السلام حين
وكنز القبطى فقتله - هذا من عمل الشيطان - او من الله

تعالى كما قال عز وجل - وعصى آدم ربه فغوى اورس^{۱۹}،
”نبی سے جب زلت سرزد ہو جائے تو اس کے متعلق یہ وضاحت
ضروری ہوگی کہ ”یہ کام لغزش ہے“ خواہ یہ وضاحت خود فاعل کی طرف
سے ہو۔ جیسا کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام نے قتل قبلی کے موقع پر خود
یہ وضاحت فرمائی کہ ”یہ کام شیطان کا ہے“ یا یہ وضاحت اللہ
تعالیٰ کی طرف سے ہو۔ جیسا کہ لغزش آدم کے بارے میں اللہ نے یہ
وضاحت فرمائی کہ آدم نے نافرمانی کی۔ پس خطا کا رٹھیرے۔“

درس نظامی کی مشہور و معروف کتاب ”الحسامی“ میں بھی یہ تصریح کی
گئی ہے کہ انبیاء علیہم السلام کے افعال میں زلات پائے جاتے ہیں۔ اور ان
سے وہ معصوم نہیں ہیں۔ چنانچہ وہ کہتے ہیں :-

وفیہا قسم آخر وهو الزلة ولا یخلو عن الاقتراح

بیان انها زلة۔ اھ

”انبیاء علیہم السلام کے افعال میں ایک قسم زلت بھی ہے لیکن

اس کے ساتھ یہ وضاحت ضروری ہوگی کہ یہ زلت ہے“

صدر الشریعۃ حضور کے افعال کے بارے میں فرماتے ہیں :-

فمنہا ما یقتدی بہ وهو مباح وواجب وفرض و

و غیر المعدی بہ اما مخصوص بہ و اما زلتہ ۱۰ھ (التوضیح)

» حضور کے افعال میں بعض افعال وہ ہیں جو قابل اقتدا ہیں۔ یہ

وہ افعال ہوں گے جو مباح، واجب اور فرض ہوں۔ اور جو قابل اقتدا

نہیں۔ وہ یا تو حضور کے ساتھ مخصوص ہونگے اور یا زلات «

یہ چند تصریحات ہیں جو مشتے نمونہ از خروارے کے طور پر پیش کی گئیں۔ ورنہ

اس قسم کی تصریحات نے اصول فقہ کی تمام مبسوط کتابیں بھری پڑی ہیں۔ جو بھی کوئی

مبسوط کتاب آپ اٹھا کر دیکھیں گے، اس میں آپ کو اس قسم کی تصریحات مل جائیں گی۔

جن سے آپ پر یہ حقیقت روز روشن کی طرح واضح ہو جائے گی کہ حضرات انبیاء

علیہم السلام کے افعال میں بالاتفاق زلات کا وجود مانا گیا ہے اور لغزشوں سے

وہ بالاتفاق معصوم نہیں ہیں۔ رہا یہ کہ ان لغزشوں پر لفظ زلت کا اطلاق جائز

ہے۔ یا رعایت ادب کے لیے ان پر ترک الافضل ہی کا اطلاق کیا جائے گا۔

یہ لغزشیں داخل صغائر بھی ہیں یا کہ نہیں؛ تو اس کے لیے علمائے اسلام کے

درج ذیل اقوال ملاحظہ فرمائیے جائیں۔

لغزش پر لفظ زلت کا اطلاق

لغزشوں پر لفظ زلت کے اطلاق میں علماء مختلف ہوئے ہیں۔ بخاری کے

شاہخ اس کو جائز مانتے ہیں۔ اور سمرقند کے مشائخ کہتے ہیں کہ انبیاء علیہم السلام

کی لغزشوں کے لیے ترک الافضل ہی کی اصطلاح استعمال کی جائے گی۔ صاحب

مدارک نے آیت » فَأَزَلَّهُمَا الشَّيْطَانُ « کی تفسیر میں اس کا ذکر اس طرح کیا ہے۔

وهذا دليل على انه يجوز اطلاق اسم الزلّة على افعال

الا نبیاء علیہم کما قال مشائخ بخاری۔

”یہ آیت اس بات کی دلیل ہے کہ انبیاء علیہم السلام کے افعال پر لفظ زلت کا اطلاق جائز ہے جس طرح کہ مشائخ بخاری کہتے ہیں۔“
وقال مشائخ سمرقند لا تطلق اسم الزلّة علی افعالهم
كما لا تطلق المعصية وانما يقال فعوا الفاضل وتركوا
الافضل فعوتبوا علیه۔ ۱ھ (رج ۱ ص ۱۰۶)

”اس کے برخلاف سمرقند کے مشائخ کہتے ہیں کہ ان کے افعال پر لفظ زلت کا اطلاق جائز نہیں جس طرح کہ ان پر معصیت کا اطلاق جائز نہیں۔ بلکہ ان کے لیے صرف یہ کہا جائے گا کہ انہوں نے بہر کام کو چھوڑ کر جائز کام کیا۔ اس لیے عتاب الہی کی گرفت میں آ گئے۔“

تشریح

یہ واضح رہے کہ بخاری اور سمرقند کے مشائخ کے مابین جو اختلاف ہے۔ یہ صرف الفاظ کے اطلاق اور استعمال کی حد تک ہے۔ باقی اس بات سے انکار کسی کو بھی نہیں کہ انبیاء علیہم السلام کے افعال میں لغزشیں ہیں۔ اور لغزشوں سے وہ معصوم نہیں ہیں۔ لیکن صاحب مدارک کی اس عبارت سے یہ واضح ہے کہ نزول مذہب میں مختار مذہب مشائخ بخاری کا ہے۔ اور آیت فازلہما الشیطن سے اس کی تزییح ظاہر ہے۔ کیونکہ اس میں حضرت آدم و حوا علیہما السلام کی لغزش پر زلت کا اطلاق کیا گیا ہے۔ صاحب مدارک کا بھی رجحان اسی کی طرف معلوم ہوتا ہے۔

زلات داخل صغائر ہیں یا نہیں؟

جس طرح کہ لغزشوں پر لفظ زلت کے اطلاق میں علمائے اسلام مختلف ہوئے ہیں۔ اسی طرح ان کے درمیان اس بات میں بھی اختلاف ہے کہ آیا زلات داخل صغائر ہیں یا کہ نہیں؟ بعض علماء اس بات کے قائل ہیں کہ زلات داخل صغائر ہیں۔ مگر چونکہ انبیاء علیہم السلام سے ان کا صدور قصد و ارادۃ نہیں ہوتا۔ اس لیے وہ ان کی عصمت پر اثر انداز بھی نہیں ہوتا یہی راستے صدر الشریعہ کی ہے۔ آپ نے اپنی مشہور تصنیف ”الموضح“ میں لفظ زلت کی تحقیق کرتے ہوئے تحریر فرمایا ہے:-

وهو فعل من الصغائر ليعمله من غير قصد ولا بدان

بينه عليه اه (توضیح)

”لغزش صغیرہ گناہوں میں سے ہے۔ جو قصد اور ارادہ کے بغیر قائل

سے سرزد ہو جاتی ہے مگر ضروری ہے کہ اس پر تنبیہ کی جائے۔“

کیا صدر الشریعہ بھی گروہ اہل السنۃ سے خارج ہیں؟

غور سے دیکھا جائے تو صدر الشریعہ نے اپنی سابقہ عبارت میں یہ تصریح کی تھی کہ ”انبیاء علیہم السلام کے افعال میں زلات پائے جاتے ہیں۔“ اور اب اس عبارت میں انہوں نے صراحت کے ساتھ کہا کہ ”زلات داخل صغائر ہیں۔“ پس ذیل عبارتوں کو ملا کر پڑھنے سے نتیجہ یہی نکلے گا کہ انبیاء علیہم السلام سے صدر الشریعہ کے نزدیک صغائر سرزد ہو سکتے ہیں۔ اور وہ ان سے معصوم نہیں ہیں۔“

حالانکہ صدر الشریعہ خود غنی اور اخلاص کے گروہ سے منسلک ہیں جن کا

مذہب پہلے یہ بیان ہوا ہے کہ اُن کے نزدیک منفاثر سے بھی انبیاء علیہم السلام معصوم ہیں۔ چنانچہ غایۃ التحقیق کی سابقہ عبارت میں اس کی تصریح گزر چکی ہے تو کیا صدر الشریعہ کو بھی ہم گروہ اہل السنۃ سے صرف اس بنا پر خارج سمجھیں گے کہ انہوں نے انبیاء علیہم السلام کے متعلق یہ کہا ہے کہ وہ منفاثر سے معصوم نہیں ہیں؟ اب اگر صدر الشریعہ سے کسی کو ذاتی پر خاش ہو یا گروہی تعصبات کی وجہ سے دل میں ان سے نفرت رکھتا ہو تو وہ بڑی آسانی کے ساتھ صدر الشریعہ کو گروہ اہل السنۃ سے یہ کہہ کر نکال سکتا ہے کہ اس نے زلات کو منفاثر میں شمار کر کے انبیاء کی طرف ان کی نسبت کی ہے اور یہ اہل السنۃ کے مسلم عقیدہ عصمت کے خلاف ہے۔ لہذا صدر الشریعہ اہل السنۃ کے گروہ سے خارج ہیں اور چونکہ یہ احناف علماء کا بھی مذہب نہیں ہے۔ اس لیے حقیقت سے بھی وہ خارج ہو گئے ہیں۔

بلکہ میں تو یہاں تک کہہ سکتا ہوں کہ صدر الشریعہ کی یہ بیانی میں مولانا مودودی کی تفہیمات والی عبارتوں سے زیادہ قابل گرفت معلوم ہوتی ہیں۔ کیونکہ صدر الشریعہ نے زلات کو مصیبت مان کر انبیاء کی طرف منسوب کیا ہے۔ اور مولانا مودودی نے اُن کی طرف لغزش کی جو نسبت کی ہے تو مصیبت مان کر نہیں کی ہے۔ پس اگر ہم چاہیں کہ صدر الشریعہ کو گروہ اہل السنۃ سے نکال کر پینک دیں تو ان کی یہ عبارتیں ہماری اس مطلب برآری کے لیے کافی ہیں۔ اور مزید کسی تلاش اور کاوش کی ضرورت نہیں ہے۔ مگر چونکہ یہ اشتیاق چودھویں صدی ہجری کی پیداوار ہے اور اگلے زمانے کے لوگ اس سے آشنا نہیں تھے۔ اس لیے آج تک کسی کو یہ بات

نہ سوچی کہ صدر الشریعہ کو بھی مولانا مودودی کی طرح گریہ اہل سنت سے خارج کر دینا چاہیے۔ بلکہ اس کے برخلاف اس کے قول کے لیے توجیہ بیان کی گئی کہ چونکہ یہ زلالت صفائیں داخل ہونے کے بعد جو کوئی خیس قسم کے افعال نہیں ہیں اس لیے انبیاء کی عصمت پر یہ اثر انداز بھی نہیں ہوتے ہیں۔ نیز ان کا صدور انبیاء علیہم السلام سے تصدایہ بھی نہیں ہوتا ہے۔ اس بنا پر ان کے صدور سے انبیاء کی عصمت میں کوئی فرق بھی نہیں پڑتا۔

بہر حال زلالت کے بارے میں صدر الشریعہ کی رائے یہ ہے کہ وہ صفائیں ہوں گی کہ بہرست میں داخل ہیں۔ اس کے برعکس بعض دوسرے علماء کا خیال یہ ہے کہ انبیاء علیہم السلام کے یہ زلالت معاصی اور گناہوں میں سرے سے شمار ہی نہیں کہ انبیاء علیہم السلام سے ان کا صدور ان کی عصمت پر اثر انداز ہو سکے۔ بلکہ اس کی حقیقت صرف یہ ہے کہ ایک زیادہ بہتر کام کو چھوڑ کر سب سے بہتر یا جائز کام کو کیا جائے، نہ کہ طاعت کی بجائے معصیت کا ارتکاب کیا جائے۔ صدر الشریعہ نے ان علماء کا یہ مذہب اس طرح نقل کیا ہے:

وذكر بعض العلماء ان زلة الانبياء هي الزلل من

الافضل الى الفاضل ومن الاصل الى الصواب لاعن

الحق الى الباطل ومن الطاعة الى المعصية۔ اھ

”بعض مشائخ نے ذکر کیا ہے کہ انبیاء علیہم السلام کی لغزش یہ ہے

کہ زیادہ بہتر اور زیادہ صواب کام کو چھوڑ کر اچھا اور جائز کام کیا جائے

نہ کہ حق اور طاعت کی جگہ باطل اور معصیت کا ارتکاب کیا جائے۔“

یہ رائے شمس الائمہ سرخسی کی طرف منسوب کی گئی ہے۔ صرح بہ العلامة
 الثانی فی التلویح۔ شمس الائمہ سرخسی اور اس کے ہم خیال علماء نے جو یہ دعویٰ کیا ہے
 کہ انبیاء علیہم السلام کی لغزشیں معصیت میں داخل نہیں بلکہ یہ ترک الافضل الی
 الفاضل ہے۔ اس کے ثبوت کے لیے انہوں نے یہ دلیل پیش کی ہے کہ کوئی فعل معصیت
 کے دائرہ میں جب داخل ہو سکتا ہے کہ اس میں تین چیزیں پائی جائیں۔ ایک اس فعل
 کی حرمت۔ دوسری اس کے فاعل کو اس کی حرمت کا علم۔ تیسری چیز اس کا ارادہ
 اور قصد۔ یہ تین چیزیں مل کر کسی فعل کو گناہ اور معصیت بنا دیتی ہیں۔ بالفاظ دیگر
 گناہ اور معصیت ہر اس فعل کا نام ہے جو حرام بھی ہو۔ اور حرام جان کر قصد اور
 ارادہ کیا بھی گیا ہو۔ اس کے بغیر وہ فعل نہ گناہ ہو سکتا ہے اور نہ معصیت۔ اور ظاہر
 ہے کہ زلات میں اصل فعل کا نہ قصد ہوتا ہے اور نہ ارادہ۔ اس لیے نہ گناہ ہے
 نہ معصیت۔ اسی دلیل کی طرف درج ذیل الفاظ میں اشارہ کیا گیا ہے:

قال السرخسی اما الزلة فلا یوجد فیہا القصد الی اصل
 الفعل واما المعصیۃ فہی فعل حرام یقصد الی عینہ مع
 العلم بحرمته اھ (تلویح)

”امام سرخسی نے کہا ہے کہ زلت میں اصل فعل کا قصد نہیں
 ہوتا۔ اور معصیت ایک حرام فعل ہے جو حرام جان کر قصد کیا گیا
 ہو۔“

الحاصل

علمائے اصول فقہ کی ان تصریحات سے یہ حقیقت اچھی طرح واضح ہو گئی کہ

افعال انبیاء میں اہل سنت کے نزدیک بالاتفاق زلات مانے گئے ہیں لیکن ان کے صدور سے انبیاء کی اس عصمت میں ذرہ برابر فرق نہیں آتا جو اہل سنت و اجماعت کے نزدیک ان کے لیے مستحکم ہے۔

گذشتہ مباحث کا خلاصہ

مسئلہ کی تشریح میں جو کچھ مباحث اور ذکر کیے گئے، ان کا خلاصہ رحیم کی روشنی میں آگے چل کر تفہیمات کی عبارت، اور اس پر پچیس بزرگوں کی طرف سے کی گئی تنقید کو ہمیں دیکھنا ہے، درج ذیل ہے :

۱) ”انبیاء علیہم السلام یقیناً معصوم ہیں ان کے لیے جو عصمت اہل سنت کے ہاں ثابت اور مستحکم ہے، وہ عصمت نہ گناہوں کے نہ کہ زلات اور لغزشوں سے۔“

۲) ”حضرات انبیاء کفر اور کذب سے مطلقاً خواہ عمداً جو یا سہواً، بالاتفاق معصوم ہیں۔ وہ دوسرے کبار کماثر تو عدا ان کے صدور سے بھی بالاتفاق معصوم ہیں۔ اور سہواً صدور کبار میں اگرچہ اختلاف ہے مگر مذہب مختار کی بنا پر ان سے بھی وہ معصوم ہیں۔ كما صرح به العلامة الشریف۔“

۳) ”صغائر کا صدور اگر سہواً و خطاً ہو تو بالاتفاق جائز ہے۔ اور اس طرح صغائر کے صدور سے وہ اجماعاً معصوم نہیں ہیں۔ اور عمداً بھی جہتوں کے نزدیک صغائر کا صدور جائز ہے بشرطیکہ وہ حمیس افعال نہ ہوں۔“

صرح به السعدی فی شرح العقائد

۴۱۔ زلات، اور لغزشیں، نہ صرف یہ کہ انبیاء علیہم السلام سے سرزد ہو سکتی ہیں۔ بلکہ ان کے افعال میں واقع بھی ہیں۔ اور ان سے وہ بالاتفاق معذور نہیں ہیں۔ البتہ محققین کے نزدیک ضروری ہے کہ اس پر انہیں تنبیہ ملے تاکہ لغزشوں میں نہی کے اتباع سے امت محفوظ رہے۔

مسئلہ عصمت الانبیاء کی یہ مختصر تشریح ہے۔ اس مسئلہ پر علمائے اہل سنت کی تصانیف میں مزید تفصیلات بھی ملتی ہیں۔ مگر مقصد کے لحاظ سے ان تمام تفصیلات کے نقل کرنے کی ضرورت محسوس نہیں ہوتی۔ اس لیے اس مختصر تشریح پر اکتفا کیا گیا۔ اس کے بعد ہم چاہتے ہیں کہ مسئلہ کی اس مختصر تشریح کی روشنی میں مولانا مودودی کی تنبیہات والی عبارت، اور اس پر شیخ الاسلام حضرت مولانا سید حسین احمد صاحب مدنی کی وہ تنقید دیکھیں جو اس عبارت پر مولانا مرحوم نے لکھی ہے۔ اور یہ معلوم کریں کہ دونوں میں سے کس کی رائے اہل سنت والجماعت کے مسلک کے ساتھ مطابقت ہے۔ ذیل میں ہم پہلے مولانا مودودی کی عبارت نقل کرتے ہیں۔ اس کے بعد مولانا مدنی کی تنقید کا ذکر کریں گے۔

تنبیہات کی عبارت

مولانا مودودی نے تنبیہات ج ۲ ص ۲۱ میں سیدنا حضرت داؤد علیہ السلام کے قصہ کے متعلق علمائے وقت کی کئی توجیہات بیان کرتے ہوئے اپنی طرف سے بھی ایک توجیہ ذکر کی ہے جس میں انبیاء علیہم السلام کے بارے میں ضمناً اس بات کا ذکر آیا ہے۔ کہ ”ان سے بعض لغزشیں سرزد ہوئی ہیں“ پوری عبارت یہ ہے۔

و لیکن ان حضرات نے شاید اس لہر پر غور نہیں کیا ہے کہ عصمت
در اصل انبیاء علیہم السلام کے لوازم ذات سے نہیں ہے بلکہ اللہ تعالیٰ
نے ان کو منصب نبوت کی ذمہ داریاں صحیح طور پر ادا کرنے کے لیے مصلحتاً
خطاؤں، اور لغزشوں سے محفوظ فرمایا ہے۔ ورنہ اگر اللہ تعالیٰ کی حفاظت
تھوڑی دیر کے لیے بھی ان سے منہک ہو جائے تو جس طرح عام انسانوں
سے بھول چوک اور غلطی ہو جاتی ہے اسی طرح انبیاء سے بھی ہو سکتی ہے۔
اور یہ ایک لطیف نکتہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے بالارادہ ہر نبی سے کسی نہ کسی
وقت اپنی حفاظت اٹھا کر ایک دو لغزشیں سرزد ہونے دی ہیں تاکہ لوگ
انبیاء کو خدا نہ سمجھیں۔ اور جان لیں کہ یہ بشر ہیں خدا نہیں ہیں۔ اتنا

(ج ۲ - ص ۶۳)

یہ ہے وہ عبارت جس سے یہ نتیجہ اخذ کیا گیا ہے کہ مولانا مودودی تمام
اہل سنت والجماعت کے خلافت انبیاء علیہم السلام کے بارے میں یہ عقیدہ رکھتے
ہیں کہ وہ گناہوں سے معصوم نہیں ہیں۔ اور اسی عبارت کے پیش نظر مولانا ابوالاعلیٰ
مودودی اور ان کی جماعت کو دہلی زبان میں اسلام کے دائرہ سے خارج کیا گیا۔
عبارت کی تحلیل اور تجزیہ

غیر متعصبانہ ذہنیت سے اگر اس عبارت کا تجزیہ کیا جائے تو مضمون کے اعتبار
سے درج ذیل چار امور پر روشنی پڑتی ہے جن کو ہم مختصر تبصرے کے ساتھ قارئین
کے سامنے پیش کرتے ہیں :

(الف) "تغبیات کی عبارت میں جو عصمت ذکر کی گئی ہے۔ اس سے

مراد عصمت ہے خطا اور لغزشوں سے نہ کہ معاصی اور گناہوں سے بلکہ

وہ یہاں سرے سے زیر بحث ہی نہیں ہے۔

تبصرہ :

اس دعویٰ کے ثبوت کے لیے دلائل وہ قرائن ہیں جو عبارت کے سیاق اور سیاق و سباق میں پائے جاتے ہیں۔ چنانچہ سیاق میں خطاؤں اور لغزشوں سے "کے الفاظ خود بتلا رہے ہیں کہ یہاں زیر بحث وہ عصمت ہے جو خطاؤں اور لغزشوں سے ہو نہ کہ وہ عصمت جو معاصی اور گناہوں سے ہو۔ اور سیاق میں بھی لغزشوں کا ذکر کیا گیا ہے۔ چنانچہ اس سے قبل کی عبارت میں مولانا نے فرمایا ہے :-

”اس تاویل کو قبول کرنے میں لوگوں نے صرف اس بنا پر تامل کیا

ہے کہ انبیاء کی طرف اس قسم کی ”لغزشوں“ کا انتساب عصمتِ انبیاء

کے خلاف معلوم ہوتا ہے :-

یہاں بھی ”لغزشوں“ کا لفظ ذکر کیا گیا ہے۔ اور جب سیاق و سباق دونوں

میں ”لغزشوں“ کا لفظ بطور قرینہ ذکر کیا گیا ہے۔ اور گناہوں کا ذکر اصلاً موجود

نہیں ہے۔ تو اس سے صاف طور پر معلوم ہوتا ہے کہ یہاں زیر بحث وہ عصمت

ہے جو زلات اور لغزشوں سے ہو۔ نہ کہ وہ عصمت جو معاصی اور گناہوں سے ہو۔

(ب) ”یہ عصمت انبیاء کے ذوات کے ساتھ لازم نہیں ہے بلکہ

نبوت اور رسالت کے لوازمات میں سے ہے۔“

تبصرہ :

اس شق پر تبصرہ کرنے کے لیے مناسب بلکہ ضروری معلوم ہوتا ہے کہ پہلے اس

چیز کی وضاحت کی جائے کہ انبیاء علیہم السلام کی حیثیت ذات اور حیثیت نبوت و رسالت دونوں میں کوئی فرق ہے یا کہ نہیں بلکہ دونوں حیثیتیں ایک ہی ہیں۔

قرآن و حدیث کی رہنمائی

اس بارے میں قرآن کریم اور احادیث نبویہ سے جو کچھ رہنمائی ملتی ہے وہ یہ ہے کہ انبیاء علیہم السلام کے ذوات قدسیہ اگرچہ ابتدائے آفرینش سے ایسی صلاحیتوں اور قابلیتوں کے حامل، اور صفات و استعدادات کے مالک رہتے ہیں جو دوسرے انسانوں اور افراد میں اسلئے نہیں ملتے جلتے ہیں۔ وہ ایسے ملکات اور کمالات سے بھی متصف ہوتے ہیں جن کا تصور بھی دوسرے انسانوں اور افراد بشر میں نہیں کیا جاسکتا ہے۔ تاہم ان تمام بشری کمالات کے باوجود وہ ہیں بشر اور انسان۔ ان کی صفات اور استعدادات، ان کے کمالات اور صلاحیتوں سے اگر قطع نظر کر کے دیکھا جائے تو ان کے ذوات بشریہ اور دوسرے انسانوں کے ذوات میں اصل بشریت، اور انسانیت کے لحاظ سے کوئی فرق نہیں ہے۔ ان کے مابین اگر فرق ہے تو وصف نبوت و رسالت۔ اور ان صفات و کمالات میں ہے جو انبیاء کے علاوہ دوسرے افراد بشر، اور عام انسانوں میں موجود نہیں ہیں۔ یہی وہ حقیقت ہے جو ایک سے زائد مقامات پر قرآن کریم کی متعدد آیتوں میں واضح کی گئی ہے۔ اور احادیث نبویہ سے بھی اس پر مزید روشنی پڑتی ہے۔ اس سے یہ بھی معلوم ہو گیا کہ انبیاء علیہم السلام کے ذوات قدسیہ میں اگرچہ وہ صفات و کمالات پہلے سے ودیعت رکھے گئے ہیں جو نبوت و رسالت کے لیے مدار کی حیثیت رکھتے ہیں۔ مگر ان کی حیثیت ذات اور حیثیت نبوت و

رسالت، دو الگ الگ حیثیتیں ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ قبل از بعثت اُن کو بالفعل نبوت و رسالت سے متصف نہیں مانا گیا ہے۔ گو بالقوة نبوت و رسالت کے وصف سے متصف ہوں۔

اس مسئلہ حقیقت کو پیش نظر رکھ کر جب ہم تنبیہات کی اس عبارت پر نظر ڈالتے ہیں کہ:

”یہ عصمت انبیاء علیہم السلام کے لوازم ذات سے نہیں بلکہ نبوت و رسالت کے لوازمات میں سے ہے۔“

تو اس سے صریح طور پر جو مفہوم اور معنی ذہن میں آجاتے ہیں، اور جس کے ماسوا دوسرے کسی مفہوم اور معنی کے لیے اس میں گنجائش ہی نہیں وہ یہ ہیں کہ انبیاء علیہم السلام کے ذات قدسیہ ہزار کمالات اور لاکھوں صفات کے باوجود بھی چونکہ بشر اور انسان ہیں۔ اور بشریت و انسانیت اپنی ذات کے اعتبار سے لازمی طور پر خطاؤں اور لغزشوں سے معصوم نہیں ہو سکتی۔ اس بنا پر ذات انبیاء کے ساتھ عصمت لازم نہیں ہو سکتی۔ بلکہ یہ عصمت، نبوت اور رسالت کے لوازمات میں سے ہوگی۔ اور یہ ایک ایسی بات ہے جس کو حق تسلیم کرنے میں کوئی مسلمان تامل نہیں کر سکتا۔

دلیل

اس کے لیے واضح دلیل یہ ہے کہ انبیاء علیہم السلام کے لیے دو حالتیں ہمیشہ رہی ہیں۔ ایک حالت قبل از بعثت۔ جس میں وہ بالفعل نبوت و رسالت کی صفت سے متصف نہیں ہوتے ہیں۔ اور دوسری حالت بعد از بعثت،

جس میں وہ بالفعل مقام نبوت اور منصب رسالت پر فائز ہوتے ہیں۔ اور
 نما ہر ہے کہ ان کے ذوات دونوں حالتوں میں یکساں طور پر پائے جاتے ہیں۔
 اب اگر عصمت ان کے ذوات کے لیے لازم مان لی جائے۔ تو ضروری ہے کہ
 عصمت دونوں حالتوں میں ان کے لیے یکساں طور پر بالاتفاق ثابت ہو کیونکہ
 نبی کی ذات دونوں حالتوں میں یکساں طور پر پائی جاتی ہے۔ اور یہ ایک مسلم
 قانون ہے کہ ذات کا متعین اور لازم ذات کے ساتھ ہر ظرف میں لازم رہتا ہے۔
 جہاں ذات ہوگی وہاں لازم بھی ہوگا۔ ورنہ لازم، لازم نہیں رہے گا۔ حالانکہ
 اکثر اہل سنت انبیاء علیہم السلام کو قبل از بعثت معصوم نہیں مانتے ہیں۔ اور
 ان کو کسی نے گروہ اہل سنت سے نہیں نکالا ہے۔ اس بنا پر ماننا پڑے گا کہ
 عصمت انبیاء کے لوازم ذات سے نہیں بلکہ نبوت و رسالت کے لوازمات
 میں سے ہے۔“

یہ ایک ایسی بدیہی حقیقت ہے جس کے سمجھنے میں کسی عالم انسان کو کوئی
 الجھن پیش نہیں آ سکتی۔ مگر معلوم نہیں کہ کس عظیم مگر خفیہ مصلحت کے تحت بزرگوں
 نے اس کو مد سے زیادہ خفی اور نظری بنا کے رکھ دیا ہے جس پر جانہیں کو بولنے

نے اکثر کی قید اس لیے لگائی گئی کہ بعض ان کو قبل از بعثت بھی معصوم مانتے ہیں
 اور اس کو اصح بھی کہتے ہیں۔

ثم هذه العصمة ثابتة لالانبیاء قبل النبوة وبعدها

علی الاصح ۱۷ ملا علی قاری شرح فقہ اکبر ۱۲ م م

اور رکھنے کی ضرورت پیش آگئی۔

علمائے کرام کی مخالفت اور عداوت سے خدا اپنے حفظ و امان میں رکھے۔ یہ حضرات جب کسی کی مخالفت اور عداوت پر اتر آتے ہیں تو امام غزالیؒ اور ابن تیمیہؒ جیسے ائمہ اسلام بھی ان کے فتویٰ تفسیق اور نسبت تفسیل سننے نہیں سکتے۔ نیز بدیہی سے بدیہی حقائق کو بھی علی نکتہ آفرینیوں سے مشتبه اور پیچیدہ بنا کے رکھ دیتے ہیں۔

عبارت کا تیسرا جزو یہ ہے:

(ج) "یہ عصمت عطائی ہے اور اللہ تعالیٰ ہی نے انہیں عطا فرمائی ہے۔ اگر ان سے تھوڑی دیر کے لیے اللہ تعالیٰ کی حفاظت اٹھ جائے تو عام انسانوں کی طرح ان سے بھی بھول چوک اور لغزش ہو سکتی ہے۔"

تبصرہ:

اس جزو کو جب عقل اور نقل دونوں کی روشنی میں ہم دیکھتے ہیں تو ذہن میں انکار کے لیے کوئی معقول وجہ نہیں آتی ہے۔ کیونکہ ابھی شق ۱ کے تبصرے میں یہ بات واضح ہو گئی کہ عصمت و صفت نبوت و رسالت کے لوازمات میں سے ہے۔ اور نبوت و رسالت دونوں عطائی نعمتیں ہیں جو انبیاء کو وقت بعثت من جانب اللہ عطا کی جاتی ہیں، وہ ذاتی اور پیدائشی نہیں ہیں۔ اور جب نبوت عطائی نعمت قرار پائی تو کیوں یہ نہ تسلیم کیا جاتے کہ عصمت بھی اپنے ملزوم کی طرح اللہ تعالیٰ کی عطا کی ہوئی صفت ہے جو انبیاء کو من جانب اللہ نصیب ہوتی

ہے؟ قرآن کریم میں بھی اس حقیقت کی طرف رہنمائی کی گئی ہے۔ ارشاد ہے:

وَلَوْلَا اَنْ تَشْتَنَّاكَ لَقَدْ كُنْتَ تَرْكُنُ اِلَيْهِمْ شَيْئًا قَلِيلًا
اِذَا لَآذَقْتَاكَ ضِعْفَ الْحَيَاتِ وَضِعْفَ الْمَمَاتِ ثُمَّ لَا تَجِدُ
لَكَ عَلَيْنَا نَصِيرًا۔ (سجۃ اسرائیل، ع ۱۸)

”اور اگر ہم نے تم کو حق پر ثابت قدم نہ رکھا ہوتا تو قریب تھا کہ تم
ان کی طرف تھوڑا سا مائل ہوتے۔ اور ہم اس وقت تم کو دنیا میں بھی
دو گنی مزد دینے اور آخرت میں بھی پھر تم ہمارے بالمقابل کوئی مددگار
نہ پاتے۔“

ایک اور مقام پر ارشاد ہے:

وَلَوْلَا فَضْلُ اللّٰهِ عَلَيْكَ وَرَحْمَتُهُ لَهَمَّتْ طَائِفَةٌ
مِّنْهُمْ اَنْ يُضِلُّوكَ (النساء - ع ۱۷)

”اگر تم پر خدا کا فضل نہ ہوتا اور نہ رحمت اس کی آپ کے شامل
حال رہتی تو ان میں سے ایک گروہ نے تو یہ ارادہ کر ہی لیا تھا کہ
آپ کو راہ حق سے گمراہ کر دیں۔“

مگر یہ اللہ ہی تھا کہ اس نے محض اپنے فضل سے آپ کو بچا لیا۔ اور ان کو اپنے
بُڑے ارادوں میں کامیاب نہ ہونے دیا۔ — یہ اور اس قسم کی بہت سی
آیتیں قرآن کریم میں ملتی ہیں جن سے یہ حقیقت اچھی طرح عیاں ہو کر سامنے آ
جاتی ہے کہ انبیاء علیہم السلام کو اللہ تعالیٰ ہی نے معصوم اور محفوظ فرمایا ہے۔
اور اگر تھوڑی دیر کے لیے ان سے اللہ کی حفاظت اٹھ جائے تو ان سے لغزشوں

کا سرزد ہونا کوئی بعید از امکان امر نہیں ہے۔ — اس کے علاوہ علماء و محققین نے اپنی تصانیف میں یہ تصریحات بھی فرمائی ہیں کہ انبیاء کی عصمت ان کی ذاتی اور طبعی صفت نہیں ہے جو ان کی ذات سے کسی وقت منقطع ہی نہیں ہو سکتی ہو۔ بلکہ یہ اللہ تعالیٰ کی عطا کی ہوئی نعمت ہے جو نبوت پر فائز ہو جانے کے بعد نہیں ملتی ہے۔ چنانچہ علامہ سید آلوئیؒ نے روح المعانی ج ۱ ص ۲۲۲ میں اس کی تصریح فرمائی ہے۔

وہ آیت وَاجْتَنِبُوا ذُرِّيَّتًا إِنَّ لَعْنَةَ الْأَصْنَامِ کی تفسیر کرتے ہوئے تحریر فرماتے ہیں:

والمراد ههنا طلب الثبات والدوام على التوحيد والبعد
عن عبادة الاصنام و لا قالوا لنبيا معصومون عن الكفر و
عن عبادة غير الله - اهـ

”حضرت ابراہیمؑ کی مراد یہاں دعا کرنے سے طلب ثبات اور دوام ہے توحید پر۔ اور اس بات پر کہ جنوں کی عبادت سے دور رہیں۔ ورنہ انبیاء علیہم السلام، کفر اور غیر اللہ کی عبادت سے ویسے بھی معصوم ہیں۔“
ایک اشکال اور اس کا جواب

آیت کریمہ کی اس توجیہ اور تفسیر پر امام رازی رحمۃ اللہ علیہ نے ایک اشکال وارد کیا ہے۔ پھر اپنی طرف سے اس کا ایک جواب بھی دیا ہے، علامہ سید آلوئیؒ نے دونوں کو درج ذیل الفاظ میں نقل کیا ہے:-

واعترض من عليه الامام بانہ لما كان من المعلوم انه

سبحانه وتعالى يثبت الانبياء على الاجتناب عما القادة
فی سوال التثبیت ؟

” امام رازیؒ نے اس توجیہ پر اقرار کیا ہے کہ جب یہ معلوم ہے
کہ اللہ تعالیٰ اپنے پیوں کو توحید، اور شرک سے اجتناب پر قائم رکھتا
ہے۔ تو اس چیز کے لیے سوال کرنے میں کیا فائدہ ہے ؟

ثم قال والصحيح عندی فی الجواب انه وان كان يعلم
ان الله يعصم عن عبادة الاصنام الا انه ذكر ذلك ههنا
لنفسه واظهاراً للحاجة والفاقة الى فضل الله عز و
جل فی کل المطالب - ۱۰

” اس کا جواب امام موصوتؒ نے یہ دیا ہے کہ ابراہیم کو اگرچہ
یہ معلوم تھا کہ اللہ تعالیٰ اسنام کی عبادت سے اُسے محفوظ رکھے گا۔
مگر عصمت کا سوال اس نے کس نفس، اور اس بات کے اظہار کے لیے
کیا تھا کہ میں ہر وقت اپنے تمام مقاصد میں کامیابی کے لیے آپ کے فضل
کا انتہائی محتاج ہوں۔“

یہ سوال اور جواب دونوں امام رازیؒ رحمۃ اللہ علیہ کے ہیں۔ آگے چل کر علامہ
سید آلوسیؒ نے اپنی طرف سے اس اقرار کا جواب یہ دیا ہے :

والجواب الصحيح عندی ما قيل ان عصمة الانبياء
ليس لامر طبيعي فيهم بل بمحض توفيق الله تعالى اياهم
وتفضله عليهم ولذا لك صح طلبها - ۱۰ ج ۱ ص ۲۳۲

۱۰ میرے نزدیک صحیح جواب وہ ہے جو دوسرے علماء نے دیا ہے کہ انبیاء کی عصمت ان کی طبعی اور ذاتی صفت نہیں ہے جو کہ ذات سے منفک نہ ہو سکے، بلکہ یہ خالص ترقیق الہی سے بطور فضل و احسان کے انہیں عطا ہوئی ہے۔ اس بنا پر اس کا سولہ بھی صحیح ہو گیا اور طلب بھی ۱۱

اس جواب میں علامہ سید آلوسی نے اس حقیقت کا انکشاف کر دیا اور اس کو صحیح بھی قرار دے دیا کہ انبیاء کی عصمت ان کی ذاتی صفت نہیں جو ذات کے ساتھ لازم ہو کر کسی وقت اور کسی حالت میں بھی ان سے منفک نہ ہو سکے بلکہ یہ اللہ تعالیٰ ہی ہوئی ایک صفت ہے جو نبوت و رسالت کے بعد انہیں ملی ہے اور اپنے فضل و کرم سے اللہ تعالیٰ نے انہیں نعمت عصمت سے نوازا ہے۔ اور جب یہ ذاتی صفت ہونے کے بجائے عطائی نعمت قرار پائی تو ماننا پڑے گا کہ اگر اللہ تعالیٰ ان سے تھوڑی دیر کے لیے اپنی حفاظت کو اٹھائے تو ہو سکتا ہے کہ ان سے کوئی لغزش سرزد ہو جائے۔

تغیبات کی عبارت میں تجزیہ کا چوتھا اور آخری جزد یہ ہے :
(د) ہر نبی سے کسی نہ کسی وقت اللہ تعالیٰ نے اپنی حفاظت اٹھا کر ایک دو لغزشیں سرزد ہونے دی ہیں۔

تبصرہ :

یہ وہ شق اور وہ جزد ہے جس پر علی حلقوں میں اگرچہ بہت بڑا ہنگامہ برپا کیا ہے مگر مسئلہ عصمت الانبیاء میں اس کی جو تشریح گزر چکی ہے، اگر اس کی روشنی میں

اس کو دیکھا جاتے، تو اس بات پر یقین حاصل ہو جاتا ہے کہ مولانا مودودی نے اپنے ان الفاظ میں مسلک اہل سنت والجماعت کی عین ترجمانی کی ہے۔ کیونکہ اس میں زیادہ سے زیادہ جس چیز کا دعویٰ کیا گیا ہے وہ یہ ہے کہ انبیاء علیہم السلام سے ایک یا دو لغزشیں سرزد ہوئی ہیں۔ اور مسئلہ عصمت الانبیاء میں متعدد دائرہ کے حوالوں سے یہ ثابت کیا جا چکا ہے کہ تمام اہل سنت اس بات پر متفق ہیں کہ انبیاء کے افعال میں لغزشیں پائی جاتی ہیں۔ اور لغزشوں سے وہ معصوم نہیں ہیں۔ تو جب یہ مسئلہ اجماعی ہے اور پورے اہل سنت ابتدا سے اس پر متفق چلے آئے ہیں، تو یہ بات ہماری سمجھ سے بالاتر ہے کہ آخر مولانا مودودی کو ایک ایسی بات کہنے اور لکھنے سے کیوں اہل سنت والجماعت بلکہ اسلام کے دائرے سے نکال جا رہا ہے جس بات پر قرآن و حدیث ناطق اور تمام اہل سنت بلکہ پورے اہل اسلام متفق رہے ہیں؟ اور اگر مولانا مودودی کو صریحاً اتنی بات کہہ دینے پر کہ "انبیاء علیہم السلام سے ایک یا دو لغزشیں سرزد ہوئی ہیں" گروہ اہل سنت یا دائرہ اسلام سے خارج کر دینے کی کوششیں کی جائیں تو ہمیں بتایا جائے کہ ان تمام علماء اسلام کے ساتھ کیا سلوک کیا جائے گا، جو ایک یا دو لغزشوں کے نہیں، بلکہ بلا کسی تعداد کے ذکر کرنے کے مطلقاً لغزشوں کے صدور کے قائل رہے ہیں، بہر حال انبیاء علیہم السلام کی طرف ایک یا دو لغزشوں کی طرف نسبت کرنے سے انسان نہ عصمت الانبیاء کا منکر قرار پا سکتا ہے اور نہ گروہ اہل سنت سے خارج۔

یہ تفہیمات کی عبارت پر مختصر تبصرہ اور جائزہ تھا جو توضیح مقصد کی غرض سے پیش کر دیا گیا۔ ذیل میں شیخ الاسلام حضرت مولانا سید حسین احمد صاحب مدنی

نور اللہ مرقدہ کی وہ تنقید پیش کی جاتی ہے۔ جو مولانا مرحوم نے تفہیمات کی عبارت پر لکھی ہے۔ پھر اس پر بعد میں مختصر "تبصرہ" بھی پیش کیا جائے گا تا کہ ایک ناظر کے لیے یہ رائے قائم کرنا آسان ہو جائے کہ مولانا مرحوم کی یہ تنقید کہاں تک صحیح اور درست ہے۔ اور اس میں مولانا مودودی کو جو اسلام سے خارج کر دینے کی کوشش کی گئی ہے اس میں حضرت شیخ مدنیؒ کہاں تک مصیب اور حق بجانب ہیں؟ فیا حسرة علی العباد لا یزالون مختلفین حتی یتاہم الساعة۔

تنقید المدنی رحمہ اللہ تعالیٰ

تفہیمات کی متذکرہ بالا عبارت پر حضرت شیخ مدنی رحمۃ اللہ علیہ نے درج ذیل تنقید فرمائی ہے:-

”اب فرمائیے کہ مذکورہ بالا عقیدہ رجو تفہیمات کی عبارت میں مذکور ہے، ہر نبی کے متعلق جن میں جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بھی داخل ہیں کہاں تک اصول و عقائد اسلامیہ کے مطابق ہے۔ جس میں ہر نبی سے عصمت و حفاظت کا اٹھا لینا اور بالارادہ ان سے لغزشیں کرا دینا مانا گیا ہے؟ ایسی صورت میں تو کوئی نبی بھی معیار حق نہیں رہ سکتا ہے۔ اور نہ کسی نبی پر ہمیشہ اعتماد ہو سکتا ہے۔ جو حکم بھی ہو گا اس میں یہ احتمال موجود ہے کہ کہیں وہ عصمت و حفاظت اٹھ جانے کے زلزلے کا نہ ہو۔ اب بتلائیے کہ یہ اختلاف اصولی ہے یا فروعی اور بتلائیے کہ اسلامی جماعت اور اس کے بانی مسلمان ہیں یا نہیں؟ (مودودی دستور ص۔)

یہ حقیقت ہے کہ مولانا مرحوم نہ صرف یہ کہ اپنے وقت میں معلوم شریعت کے ایک ماہر، محقق اور متبحر عالم تھے۔ بلکہ اہل شرعیات، اور علم تصوف میں بھی شیخ کامل اور مستقیم امام تھے۔ آپ کی ریانت و ولایت تمام علمی اور اسلامی حلقوں میں مستقیم تھی۔ خشیت اور خدا ترسی میں خلوص اور تقویٰ میں اپنی مثال آپ تھے۔ اسلام کی پختہ سیرت، اور مضبوط کردار کے لحاظ سے مولانا مرحوم کی شخصیت اس قابل تھی کہ اس کو دنیائے اسلام کی ممتاز ترین دینی شخصیتوں میں شمار کیا جائے۔ پس اس لحاظ سے تو ہم مولانا مرحوم کی تنقید کے متعلق یہ تصور بھی نہیں کر سکتے کہ اس کو انہوں نے نیک نیتی اور دینی جذبے کی بجائے فاسد نیت اور خراب ارادے سے لکھا ہوگا۔ لہذا اس اعتبار سے تو مولانا مرحوم کی اس تنقید پر اظہار خیال مناسب نہ تھا۔ لیکن علمائے اہل سنت و الجماعت نے مسئلہ عصمت الانبیاء کی جو تشریح کی ہے، اس کی روشنی میں جب ہم مولانا مرحوم کی اس تنقید پر غور کرتے ہیں تو ہم اس کو مولانا کی ایک فلمی لغزش سمجھتے ہیں جس سے وہ خود بھی محفوظ اور معصوم نہیں تھے۔ اس بنا پر حدودِ ادب کو ناجائز استقامت ملحوظ رکھتے ہوئے مولانا مرحوم کی تنقید پر اظہار خیال کی غرض سے چند جملے قارئین کے سامنے پیش کیے جاتے ہیں۔ واللہ اعلم بالصافی

صدور العلمین۔

مگر تنقید پر اظہار خیال کے لیے مفید یہ معلوم ہوتا ہے کہ پہلے مولانا مرحوم کی تنقید کا مناسب تجزیہ کر کے پھر ہر جزو کا علیحدہ علیحدہ مناسب جائزہ لیا جائے۔ ذیل میں ہم اس کا تجزیہ پیش کرتے ہیں۔

تحلیل و تجزیہ:

مولانا مرحوم کی تنقید کا جب ہم تجزیہ کرتے ہیں تو درج ذیل تین امور پر روشنی پڑتی ہے :

دالف، "ہر نبی کے متعلق یہ عقیدہ رکھنا کہ اس سے اللہ تعالیٰ نے بالارادہ عصمت و حفاظت اٹھا کر لغزشیں سرزد ہونے دی ہیں عقائد اور اصول اسلام کے مخالف ہے۔"

ب، "کیونکہ ایسی صورت میں نہ کوئی نبی معیار حق رہ سکتا ہے اور نہ اس پر اعتماد ہو سکتا ہے کیونکہ ہر حکم میں یہ احتمال موجود ہے کہ وہ اس وقت کا ہو جس میں نبی سے عصمت و حفاظت اٹھائی گئی ہو۔"

ج، اس بنا پر یہ اختلاف اصولی ہے نہ کہ فرعی۔ اور جماعت اسلامی اور اس کے بانی مولانا مودودی دونوں مسلمان نہیں ہیں۔"

والعیاذ باللہ من ذالک،

حضرت شیخ کا علمی مقام، فنی تبحر اور دیانت و تقویٰ کی مثالی اور بپاری شان کو سامنے رکھ کر جب ہم ان کی اس تنقید پر غور کرتے ہیں تو خدا شاہد ہے کہ ہماری حیرت کی کوئی انتہا نہیں رہتی۔ اور دل و دماغ اس چکر میں پڑ جاتے ہیں کہ تنقید کے یہ الفاظ حضرت شیخ جیسے محقق اور تبحر، متقی اور خدا ترس عالم کی زبان و قلم سے نکلے بھی ہیں یا کہ نہیں اور نکلے ہیں تو کس طرح؟ بالآخر بہت سوچ بچار کے بعد اس بات پر اطمینان اور تسلی حاصل ہو جاتی ہے کہ حیرت اور پریشانی کی کوئی بات نہیں۔ انسان کا خاصہ یہی یہی ہے کہ اس سے خطائیں اور لغزشیں سرزد ہوں۔ خوش قسمتی یہی ہے کہ نیک نیتی کے ساتھ خطا اجتہادی کی صورت میں مؤاخذہ نہیں ہے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم

نے فرمایا ہے۔

ان الحاکم اذا اجتهدنا خطأ فله اجر۔ وانا اصاب

فله اجران وبخاریؒ

۔ کوئی حاکم اگر اپنے اجتہاد میں غلطی کرے تو اس کو ایک اجر ملے گا اور

حق بات کو پہنچے تو اس کے لیے دو اجر ہیں۔

اس بنا پر مجھے اگرچہ مولانا مرحوم کی تنقید سے جزوی طور پر بھی اتفاق نہیں بلکہ
کئی اختلاف ہے۔ مگر ان کے متعلق میرا گمان یہ ہے کہ انہوں نے یہ تنقید نیک نیتی سے
کی ہے۔ اس لیے بعید نہیں کہ حضورؐ کے مذکورہ ارشاد کے بموجب اللہ کے ہاں انہیں
اجر مل جائے۔ بالفرض اگر اجر نہ بھی ملے تو امید ہے کہ مواخذہ تو نہ ہوگا۔

لیکن مولانا مرحوم کی تنقید سے آج جو لوگ ناجائز فائدہ اٹھا رہے ہیں یا مسلمانوں
کو مولانا مودودی اور جماعت اسلامی سے بدظن کرنے کے لیے تفسیحات کی مذکورہ
عبارت کو مسخ شدہ صورت اور غلط رنگ میں پیش کرتے ہیں یا اس کو غلط معنی
پہنکا کر لوگوں سے کہا کرتے ہیں کہ دیکھو! مودودی پیغمبروں کو بھی گنہگار سمجھ رہا ہے۔
یا پیغمبروں پر بھی تنقید کر دیتا ہے۔ جیسے بعض بزرگوں سے خود سن چکا ہوں اور بعض
سے بالواسطہ سننے میں آیا ہے۔ تو ایسے لوگوں کے بارے میں مجھ اس کے اور کیا
کہا جاسکتا ہے کہ ان کے دلوں میں یا تو خوفِ خداوندی کے لیے کوئی جگہ نہیں ہی
ہے اور آخرت کی جوابدہی کے احساس سے یکسر غافل اور بے نیاز ہو چکے ہیں۔ اور
یا پھر انہوں نے اپنے متعلق یہ غلط تصور قائم کیا ہے کہ ہمیں بدرجہٴ صحابہ کرام کی
طرح اس بات کی بشارت مل چکی ہے کہ افعلوا ما شئتم فانی قد غفرت

لکھو۔۔۔ یہ حضرات خواہ غوث ہوں یا قطب، قاضی ہوں یا مفتی۔ امیر المؤمنین ہوں یا علما۔ قیامت کے دن اللہ کے یہاں اپنے لیے جواب سوجھیں۔
اس کے بعد ذیل میں ہم مولانا مرحوم کی تنقید کا جائزہ لیتے ہیں اور جن وجوہ سے ہم اس کے ساتھ اتفاق نہیں کر سکتے ہیں انہیں پیش کر دیتے ہیں :

وجوہ اختلاف

شق الف کا جائزہ :

اس شق کے متعلق ہم مولانا مرحوم کے ساتھ اتفاق اس لیے نہیں کر سکتے کہ ان کی یہ رائے تمام اہل سنت والجماعت کے اجماعی فیصلے کے خلاف ہے۔ ہم نے پہلے صفحات میں مسئلہ عصمت الانبیاء کی جو مختصر تشریح کی ہے، اس سے یہ بات واضح طریقہ سے معلوم ہو چکی ہے کہ تمام اہل سنت والجماعت کے نزدیک انبیاء علیہم السلام کے افعال میں زلات اور لغزشیں پائی جاتی ہیں اور ان سے وہ معصوم نہیں ہیں۔ اور زلت ایک عربی لفظ ہے جس کے معنی لغزش کے سوا کوئی دوسرے نہیں ہیں۔ تو جب یہ ایک اجماعی فیصلہ قرار پایا کہ انبیاء علیہم السلام کے افعال میں زلات اور لغزشیں پائی جاتی ہیں اور ان سے وہ معصوم نہیں ہیں تو مولانا مرحوم کی یہ بات کس طرح صحیح تسلیم کی جائے گی کہ ”نبی کے متعلق یہ عقیدہ رکھنا کہ اس سے اللہ تعالیٰ نے بالارادہ عصمت و حفاظت اٹھا کر لغزشیں سرزد ہونے دی ہیں، عقائد اور اصول اسلامیہ کے خلاف ہے“ ؟ عقائد اور اصول اسلامیہ کے خلاف جو عقیدہ ہے وہ یہ ہے کہ ”اللہ تعالیٰ نے ان سے عصمت و حفاظت اٹھا کر بڑے یا چھوٹے گناہ عدا ورت و

ہونے دیئے ہیں۔ اور یہ عقیدہ تو ہرگز عقائد اور اصول اسلام کے خلاف نہیں ہے کہ ان سے عصمت و حفاظت اٹھا کر لغزشیں سرزد ہونے دی ہیں۔ بلکہ یہ تو عین وہی عقیدہ ہے جو تمام اہل سنت کے ہاں ابتدا سے آج تک متفق علیہ عقیدے کی حیثیت سے منقول ہوتا چلا آیا ہے۔ اور آج بھی ان کی تصانیف میں تحریری شکل میں ملتا ہے جیسے پہلے مسئلہ عصمت الانبیاء کی تشریح میں "عصمت عن الزلات کی بحث میں ہم نے اس کو بیان کیا ہے۔ ہاں! اگر مولانا مودودی نے یہ کہا یا لکھا ہوتا کہ انبیاء علیہم السلام گناہوں سے معصوم نہیں ہیں، تب ان پر یہ الزام جو مولانا مرحوم نے لگایا ہے درست ہوتا۔ مگر مولانا مودودی کی تمام تصانیف کی آپ و رزق گردانی کیجئے ان میں کہیں بھی آپ کو یہ نہیں ملے گا کہ "انبیاء علیہم السلام گناہوں سے معصوم نہیں ہیں۔"

رہی تفہیمات کی زیر بحث عبارت، تو اس کی بنیاد پر بھی مولانا مودودی کی طرف یہ انتساب کہ "وہ گناہوں سے عصمت انبیاء کے قائل نہیں ہیں؟ ہمارے نزدیک صحیح نہیں ہے، کیونکہ تفہیمات کی اس عبارت میں اس انتساب کے لیے اصلاً کوئی گنجائش نہیں ہے۔ اس میں جو کچھ ذکر کیا گیا ہے وہ یہ ہے کہ "انبیاء علیہم السلام سے ایک یا دو لغزشیں سرزد ہوئی ہیں۔" امد یہ کہیں بھی ذکر نہیں کیا گیا ہے کہ ان سے گناہ سرزد ہوئے ہیں۔ لغزشوں کی نسبت کرنے سے انسان عصمت انبیاء کا منکر نہیں گردانا جاسکتا۔ اور نہ یہ نسبت عقائد اور اصول اسلام کے خلاف ہو سکتی ہے۔ بلکہ یہ تمام اہل سنت و الجماعت کے نزدیک جائز اور مستحکم ہے۔ ہمارے نزدیک تفہیمات کی عبارت سے جو کچھ مفہوم اور معنی ذہن میں آتے ہیں وہ یہ ہیں کہ مولانا یہ فرما رہے ہیں کہ: گناہوں سے تو انبیاء معصوم ہیں ہی۔ رہیں لغزشیں تو ان سے

بھی وہ عام طور پر معصوم اور محفوظ ہیں اور جو کچھ بتاؤ گے بشریت لغزشیں ان سے سرزد ہوئی ہیں وہ ایک دوسرے زائد نہیں ہیں یہی وجہ ہے کہ عصمت و حفاظت اٹھانے کا نتیجہ مولانا مودودی نے گناہوں کی بجائے لغزشوں کا سرزد ہونا مرتب فرمایا ہے۔ چنانچہ وہ لکھتے ہیں: "اور یہ ایک لطیف نکتہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے بالارادہ ہر نبی سے کسی نہ کسی وقت اپنی حفاظت اٹھا کر ایک یا دو لغزشیں سرزد ہونے دی ہیں۔"

اس طرح کی صریح عبارت میں نہ معلوم یہ گنجائش کہاں سے نکل آ سکتی ہے کہ مولانا مودودی نے اس عبارت میں گناہوں سے عصمت انبیاء کا انکار کیا ہے۔ کیونکہ یہاں عبارت کے سیاق و سباق میں بھی گناہوں کا ذکر نہیں پایا جاتا، بلکہ لغزشوں ہی کا ذکر کیا گیا ہے، جس سے صریح طور پر یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہاں بحث اس عصمت کی ہو رہی ہے جو لغزشوں سے ہونہ کہ اس عصمت کی جو گناہوں سے ہو۔ پھر زیر بحث عبارت میں حفاظت اٹھ جانے پر صریح لفظوں میں لغزشوں کا سرزد ہونا مرتب کیا گیا ہے نہ کہ گناہوں کا۔ اس لیے تفہیمات کی یہ عبارت اصلاً محل تنقید اور مورد اعتراض نہیں بن سکتی۔ اور نہ اس میں مسلک اہل سنت و الجماعت کے خلاف کوئی چیز پائی جاتی ہے۔ بلکہ سباری رائے میں تو عصمت انبیاء کے متعلق مولانا مودودی کا یہ تصور بڑی تعریف اور مزید تحسین کا مستحق ہے۔ کیونکہ گناہوں سے تو وہ عصمت مطلقہ کے قائل ہو گئے اور لغزشوں پر انہوں نے یہ پابندی عائد کر دی کہ وہ دوسرے زائد نہیں ہیں۔ بخلاف عام اہل سنت کے کہ وہ ترک گناہوں تک کا صدور ان سے بالاتفاق جائز مانتے ہیں بشرطیکہ گناہ ایسے صفات ہوں

جو خمس افعال نہ ہوں اور صدور ہو اور خطا ہو۔ اور جمہور اہل السنۃ تو عدا بھی صدر
صغائر جائز مانتے ہیں عصمت الانبیاء کے مسئلہ میں عنوان ”عصمت عن الصغائر“
کے تحت علامہ سید آلوسی کی سابق نقل شدہ عبارت میں اس کی تصریح پائی جاتی ہے۔

فان الصغائر الغیر المشعرۃ بالخصۃ یجوز صدورہا منہم
عمدا بعد البعثۃ عند الجمهور علی ما ذکرہ العلامة الثانی
فی شرح العقائد و یجوز صدورہا سہوًا بالاتفاق۔

روح المعانی ج ۱ ص ۲۷۴

جمہور کے نزدیک بعد از بعثت عمداً انبیاء سے ایسے صغائر مرزو
ہو سکتے ہیں جو خمس افعال نہ ہوں۔ چنانچہ علامہ نفا زانیؒ نے شرح
عقائد میں ذکر کیا ہے۔ اور سہواً صدور صغائر تو سب کے نزدیک جائز
ہے۔

نیز اہل السنۃ نے لغزشوں پر کوئی مدبندی بھی قائم نہیں کی ہے۔ بلکہ مطلقاً
اُن کا صدور انبیاء سے جائز مانا ہے۔ اور مولانا مودودی نے صرف دو تک
لغزشوں کا صدور تسلیم کیا ہے۔ اور زائد کا انہوں نے ذکر تک نہیں کیا ہے۔
اس طرح مولانا مودودی کے عقیدہ عصمت میں دوسرے اہل السنۃ کی نسبت
انتہائی احتیاط پائی جاتی ہے۔ لہذا مناسب تو یہی تھا کہ مولانا کے اس عقیدہ
عصمت کی بڑی تعریف اور تحسین کی جاتی۔ مگر افسوس کہ اس بہترین عقیدہ عصمت
کی وجہ سے انہیں اٹا گروہ اہل السنۃ سے کیا بلکہ اسلام ہی سے نکال دیا گیا۔
اور اُن کا یہ پاکیزہ عقیدہ عقائد و اصولِ اسلامیہ کے خلاف قرار دے دیا گیا۔

نہ معلوم اس کی حکمت اور فلسفہ کیا ہے؟
اعتراض

ممکن ہے کہ کوئی صاحبِ علم بزرگ ہماری اس رائے پر کہ مولانا مودودی کی تعبیہات والی عبارت میں اس بات کی کوئی گنجائش نہیں کہ مولانا عصمت انبیاء کے قائل نہیں ہیں۔ یہ اعتراض کرے کہ ہو سکتا ہے کہ تعبیہات کی عبارت میں لفظ "عصمت و حفاظت" کو عصمت عن المعاصی پر اور لفظ "نفس نسی" کو نفس گناہ پر حمل کر کے حضرت شیخ مدنیؒ نے اس عبارت سے یہ نتیجہ اخذ کیا ہو کہ اس میں انبیاء کے لیے ایک دو نفسیں ثابت کر کے ان کی عصمت سے انکار کیا گیا ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ مولانا مودودی عصمت انبیاء کے قائل نہیں ہیں، کیونکہ اس تقدیر پر تعبیہات کی عبارت کے معنی یہ ہو جائیں گے کہ "اللہ تعالیٰ نے اُن سے عصمت و حفاظت اٹھا کر ایک دو نفس گناہ سرزد ہونے دی ہیں۔ اور یہ عقیدہ یقیناً مسلک اہل سنت والجماعت کے خلاف ہے۔ اس طرح تعبیہات کی عبارت سے مولانا مدنیؒ مرحوم کا یہ نتیجہ اخذ کرنا درست ہو جائے گا کہ مولانا مودودی عصمت انبیاء سے اس عبارت میں انکار کر رہے ہیں۔"

جواب

اس اعتراض کے جواب میں اولاً ہم یہ عرض کریں گے کہ تعبیہات کی عبارت میں اس حمل اور توجیہ کے لیے کوئی گنجائش نہیں ہے، کیونکہ عبارت کے سیاق و سباق میں کہیں بھی گناہ کا ذکر نہیں ہے اور نہ خود عبارت میں کوئی ایسا لفظ پایا جاتا ہے جس سے اس بات کی طرف اشارہ تک پایا جاتا ہو کہ یہاں عصمت سے مراد

عصمت ہے گناہوں سے، یا لغزش کے لفظ سے مراد گناہ کی لغزش ہے۔ اس کے علاوہ اگر عصمت اور لغزش سے مراد وہی معانی ہوں جو اعتراض میں ذکر کیے گئے ہیں تو لفظ لغزش ذکر کرنے کی ضرورت کیا تھی۔ بلکہ صاف طور پر یوں کہنا چاہیے تھا کہ ”اللہ تعالیٰ نے ہر نبی سے کسی نہ کسی وقت اپنی حفاظت اٹھا کر ایک دو گناہ سرزد ہونے دیئے ہیں“

ثانیاً، ہم یہ عرض کریں گے کہ بغرض محال اگر لغزش سے گناہ کی لغزش مراد لی جائے۔ تو پھر بھی عبارت میں کم از کم اس بات کے یہ گنجائش موجود ہے کہ گناہ سے مراد گناہ صغیرہ ہو۔ اور ”سرزد ہونے“ سے مراد سہواً و خطاً سرزد ہونا ہو۔ اس کے لیے سیاق و سباق میں قرائن بھی موجود ہیں۔ وہ قرائن بھول چوک کے الفاظ ہیں جو سہواً و خطاً اور نسیان پر دلالت کرتے ہیں اس صحت میں عبارت کے معنی یہ ہوں گے کہ ”اللہ تعالیٰ نے ان سے حفاظت اٹھا کر ایک دو صغیرہ گناہ سہواً و خطاً سرزد ہونے دیئے ہیں“۔ اس طرح پر بھی یہ عقیدہ اہل سنت کے مسلک کے خلاف نہیں رہے گا۔ اور نہ یہ عقیدہ عقائد اور اصول اسلام کے خلاف قرار پائے گا۔ کیونکہ اہل سنت والجماعت کا اس پر اتفاق ہے کہ انبیاء سے سہواً و خطاً صغیرہ گناہ سرزد ہو سکتے ہیں۔ اور ان سے وہ معصوم نہیں ہیں۔ چنانچہ علامہ سید آلوسی کی سابقہ عبارت میں اس کی تصریح گزر چکی ہے۔ پس اس کو عقائد و اصول اسلام کے خلاف قرار دینا ایک ایسی بات ہے جو ہمارے لیے یقیناً ناقابلِ فہم ہے۔

البتہ اگر لغزش سے گناہ کبیرہ کی لغزش مراد لی جائے۔ اور ”سرزد ہونے“

سے بعد اسرزد ہو نامراد لیا جائے تو پھر یہ عبارت مورد اعتراض اور محل تنقید بن جائے گی۔ اور مولانا مودودی پر حضرت شیخ کا یہ الزام درست ثابت ہو گا کہ :-
اس عبارت میں عصمت الانبیاء سے انکار کر رہے ہیں۔

لیکن اس کے متعلق ہم یہ گزارش کریں گے کہ تعبیہات کی عبارت کو اس معنی پر ہرگز حمل نہیں کیا جاسکتا ہے۔ کیونکہ اس سے یہ عبارت ان تمام تصریحات کے خلاف ہو جائے گی جو مولانا مودودی کی دوسری تصانیف میں عصمت الانبیاء کے متعلق ملتی ہیں۔ اور اسلام نے ہمیں یہ تعلیم دی ہے کہ ایک متکلم کے کلام میں اگر ایسے دو لفظ پائے جائیں جن میں سے ایک مجمل اور دوسرا مفصل ہو تو مجمل لفظ کو ایسے معنی پر حمل کیا جائے گا جس کی دوسری جگہ تفصیل کی گئی ہو، تاکہ دونوں میں بلا وجہ مخالفت پیدا نہ ہو۔ اس کے لیے کتاب و سنت میں بہت سے نظائر مل سکتے ہیں۔ مگر ہم یہاں قرآن کریم سے صرف دو مثالیں پیش کرنے پر اکتفا کرتے ہیں ان سے یہ بات واضح ہو جائے گی کہ یہ اصول اپنی جگہ صحیح اور درست ہے۔

مثال اول

قرآن کریم میں ایک مقام پر ارشاد فرمایا گیا ہے:

حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ - تم پر مرنے والے جانور، اور خون دونوں حرام کیے گئے ہیں۔

یہاں پر دم (خون)، اگرچہ مبہم اور مطلق بیان کیا گیا ہے۔ مگر دوسری جگہ قرآن ہی میں لفظ دم کو ”مُسْفُوْحًا“ کی قید سے متعین کر کے لایا گیا ہے اور اس مبہم کی تفصیل ”اَزْدَمًا مَسْفُوْحًا“ کے ساتھ کی گئی ہے، تو تمام علماء کا متفقہ فیصلہ

یہ ہے کہ پہلی آیت میں جو مبہم اور مطلق دم ذکر کیا گیا ہے۔ اس سے مراد یہی دم مسفوح ہے جو دوسری آیت میں ”أَوَدَمًا مَسْفُوحًا“ کے لفظ سے ذکر کیا گیا ہے۔ اور حرمت کا حکم اسی دم مسفوح کے ساتھ مخصوص ہے اور دوسری قسم کا دم اس میں داخل نہیں ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ ایک متکلم کے کلام میں جب دو نقطہ محمل اور مفصل واقع ہوں تو محمل کو ایسے معنی پر حمل کیا جائے گا جس کی دوسری جگہ تفصیل کی گئی ہو۔ تاکہ ایک متکلم کے دو کلاموں میں بلا وجہ مخالفت پیدا نہ ہو۔

مثال دوم

قرآن کریم میں حضرت ابراہیم کے متعلق ایک مقام میں یہ ذکر ہے کہ انہوں نے اپنے رب سے کسی موقع پر یہ درخواست کی کہ ”مجھے مردے جلانے کی کیفیت دکھائیے“ رَبِّ اَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتٰی اِنَّ مِرَّةً رَبِّ اَجْعَلْنِيْ مِنْ السَّاجِدِ یہ دیکھا کہ تو کس طرح مردوں کو زندہ کر دیتا ہے؟ — یہ ایک سوال تھا جس کا باعث اور سبب بظاہر معلوم نہ تھا۔ ہو سکتا تھا کہ حضرت ابراہیم نے سوال اس بنا پر کیا ہو کہ انہیں تاحال احیائے موتی پر یقین حاصل نہ ہوا اور حصول ایتقان کے لیے انہوں نے سوال کیا ہو اس کے ساتھ یہ بھی احتمال تھا کہ حضرت ابراہیم کو قدرتِ عظیمہ کے دلائل سے احیائے موتی پر ایمان و ایتقان تو پہلے سے حاصل ہو چکا ہو، مگر معاینہ اور مشاہدہ سے جو عین البقین حاصل ہوتا ہے سوال اسی کے لیے کیا گیا ہو۔

مذکورہ بالا دونوں احتمالوں میں سے پہلے احتمال کی بنیاد پر حضرت ابراہیم علیہ السلام سے یہ دریافت کیا گیا کہ: ”أَوَلَمْ نُوْثِقْكَ؟“ ابراہیمؑ کیا ابھی تک تم کو اس پر یقین و ایمان حاصل نہیں ہے؟ اس کے جواب میں حضرت ابراہیمؑ نے دوسرے

احتمال کی تصریح کرتے ہوئے عرض کیا کہ: یٰلَیْکُمْ لَیْطَمِیْنٌ قَلْبِیْ بِ اِیْمَانٍ وَ یَقِیْنٍ
تو ہے۔ مگر سوال اس لیے کر رہا ہوں کہ (مشاہدہ عینی سے) اطمینانِ قلب نصیب
ہو جائے۔۔۔۔۔ پس جبکہ باعث سوال کے متعلق خود حضرت ابراہیم ہی نے یہ
وضاحت فرمائی کہ سوال کا باعث ایمان اور یقینِ کامل کا فقدان نہیں بلکہ مشاہدہ
عینی سے عین الیقین کی تحصیل ہے تو معلوم ہوا کہ اَرِنِیْ کَیْفَ تُحِیِّ الْمَوْتِیَّ میں
سوال کا باعث اور سبب پہلے سے یہی تھا کہ ایمان اور یقینِ کامل کا فقدان۔
اب اس وضاحت کے بعد بھی اگر کوئی شخص اس بات پر اصرار کرے گا کہ
اَرِنِیْ کَیْفَ تُحِیِّ الْمَوْتِیَّ میں سوال کا غشا اور سبب فقدانِ ایمان تھا اور سوال
اس بنا پر کیا گیا تھا کہ احیائے موتی کے متعلق حضرت ابراہیم علیہ السلام کو تا حال اصل
یقین اور ایمان حاصل نہیں ہوا تھا، تو وہ سخت غلطی کا مرتکب قرار دیا جائے گا۔
بلکہ ابتدائی سے سوال کا اصل باعث اور سبب وہی قرار دیا جائے گا، جس کی
تصریح خود حضرت ابراہیم علیہ السلام نے بعد میں فرمائی ہے۔ اس مثال سے بھی یہ
اصل واضح ہو گیا کہ لفظ بھل اور مبہم کے محملہ حافی میں سے صرف وہی معنی مراد
لیے جائیں گے جن کی دوسری جگہ تفصیل بیان کی گئی ہو۔

اس تائرن کے پیش نظر اگر ہم تھوڑی دیر کے لیے یہ مان بھی لیں کہ تنبیہات
کی عبارت میں لفظ ”لغزش“ کے اندر یہ گنجائش موجود ہے کہ اس سے گناہ کبیرہ
کی لغزش مراد لی جائے اور ”سرزد ہونے“ سے عمداً سرزد ہونا مراد لیا جائے،
تب بھی چونکہ مولانا مودودی نے دوسری تصانیف میں انبیاء کے متعلق واضح لفظوں
میں اپنا عقیدہ یہ بیان کیا ہے کہ ”وہ گناہوں سے معصوم ہیں اور عصمت اُن کی

مخصوص صفت ہے۔۔۔ اس لیے باوجود گنجائش ہونے کے ہم تعبیہات کی عبارت کو ایسے معنے پر ہرگز حمل نہیں کر سکتے جس سے یہ عبارت دوسری تمام تصریحات کے خلاف ہو جائے۔ اور اپنی دوسری تصانیف اور تحریروں میں مولانا نے جو اپنا واضح عقیدہ عصمت بیان کیا ہے اس پر اس سے کوئی زد پڑے۔

اب ذیل میں مولانا مودودی کی وہ تصریحات پیش کی جاتی ہیں جن سے عصمت انبیاء کے متعلق مولانا کا عقیدہ اور مسئلہ معلوم کیا جاسکتا ہے۔ کسی صاحب نے تعبیہات کی زیر بحث عبارت کے متعلق مولانا مودودی سے یہ دریافت کر کے سوال کیا کہ،

”کیا انبیاء تمام معاصی سے معصوم نہیں ہیں۔ اگر نبی سے نبوت کے ہوتے ہوئے عصمت اٹھ سکتی ہے۔ تو اس کی نبوت، اور تعلیمات نبوت پر اعتماد کامل کیسے کیا جاسکتا ہے؟“

اس کے جواب میں مولانا نے جو کچھ فرمایا ہے اُسے ہم ذیل میں ذکر کرتے ہیں تاکہ یہ معلوم ہو جائے کہ صاحب تعبیہات نے تعبیہات کی عبارت سے کیا معنی مراد لیے ہیں۔ مولانا نے فرمایا ہے:

”انبیاء کی عصمت بلاشبہ ایک بنیادی چیز ہے اور ہم آپ کے بڑھ کر ان کے بھینے والے خدا نے اس امر کا اہتمام فرمایا ہے کہ ان کا اعتماد قائم ہو لیکن اسی خدا نے اپنی کتاب پاک میں متعدد انبیاء کی ایسی نفرتوں کا بھی ذکر فرمایا ہے جن پر گرفت یا تنبیہ کی گئی ہے اور اس کے ساتھ وہی خدا اپنی کتاب میں ہم کو یہ اطمینان بھی دلاتا ہے کہ انبیاء کو

کبھی کسی چھوٹی چھوٹی لغزش پر قائم نہیں رہنے دیا گیا ہے بلکہ بروقت اس کی اصلاح کر دی گئی ہے یہی بات ہے جو علامتے اصول نے اپنی کتابوں میں بیان کی ہے کہ نبی سے لغزش اور رائے کی غلطی صادر ہو سکتی ہے البتہ اس کا لغزش اور غلطی پر قائم رہنا ممکن نہیں ہے۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے اس کی اصلاح کا ذمہ لیا ہے۔ ملاحظہ ہو اصول السنن ج ۱، ص ۳۱۸۔ و

ج ۲، ص ۵-۸۶-۹۱۔ یہ حقیقت اگر آپ کے پیش نظر رہے تو آپ کچھ سکیں گے کہ ان کی لغزشوں کے ذکر کرنے سے حضرات انبیاء علیہم السلام کے اعتماد میں ذرہ برابر بھی خلل واقع نہیں ہوتا ہے۔ البتہ اس سے خدا اور بندے کا فرق اچھی طرح کھل جاتا ہے اور اس خطرے کا اسکاں باقی نہیں رہتا ہے کہ ان برگزیدہ شخصیتوں کی طرف کوئی شخص الوہیت کی صفات منسوب کرنے لگے۔ ترجمان القرآن ج ۲۶ عدد ۳۔ رمضان ۱۳۵۵ھ

ایک دوسرے سوال کے جواب میں مولانا موصوف نے تحریر فرمایا ہے:

”جماعت اسلامی تمام بزرگان دین کے احترام اور ان کی عظمت کے اعتراف کو ضروری سمجھتی ہے۔ البتہ انبیاء علیہم السلام کے سوا کسی کو معصوم نہیں سمجھتی ہے۔“

دجوال کیا جماعت اسلامی حق پر ہے؟ ص ۳۸۸

مندرجہ بالا دو تصریحات سے ”عصمت الانبیاء“ کے بارے میں کوئی لانا مڑوی کا مسلک اور عقیدہ کا شمس فی نصف النهار واضح ہو گیا وہ یہ کہ:

”انبیاء علیہم السلام معصوم ہیں۔ ان کی عصمت کا عقیدہ اسلام میں بنیادی اہمیت رکھتا ہے۔ اور خود اللہ تعالیٰ نے اس عصمت کا اہتمام

فرمایا ہے تاکہ ان کا اہتمام قائم ہو نیز یہ عصمت ان کی مخصوص صفت ہے۔ کوئی بھی فرد بشر ان کے ساتھ اس صفت میں شریک نہیں ہے۔ اُن سے جو لغزشیں سرزد ہوئی ہیں، وہ ان کی عصمت پر اصلاً اثر انداز نہیں ہو سکتیں۔“

عصمت الانبیاء کے متعلق مولانا مودودی کا یہ مسلک اور عقیدہ، وہ مسلک اور عقیدہ ہے جو ابتداء سے تمام اہل سنت والجماعت کے مابین ایک متفق علیہ عقیدے کی حیثیت سے چلا آرہا ہے۔ اور کتب فن میں بھی آج اسی عقیدے کی تصریحات پائی جاتی ہیں۔ مگر افسوس کہ حضرت شیخ مولانا سید حسین احمد صاحب مدنی نے مولانا مودودی اور جماعت اسلامی دونوں کو یک جنبش قلم ایک ایسے عقیدے کی وجہ سے اسلام کے دائرے سے خارج ہونے کا فتویٰ صادر فرمایا جو پورے اہل سنت والجماعت کا متفقہ عقیدہ اور مسلم مسلک رہا ہے۔ غفر اللہ لہ و تجاوز عن زلاتہ و تعمدہ برحمتہ و جعل الجنة مثواء۔ آمین

شق ۷ کا جائزہ

حضرت شیخ مدنی رحمۃ اللہ علیہ کی تنقید سے ہمارے اختلاف کی دوسری وجہ یہ ہے کہ انہوں نے تعبیات کی عبارت سے اخذ کردہ نتیجہ کے شق ۷ میں فرمایا ہے کہ:

”اس سے نبی پر اہتمام قائم اس لیے نہیں رہ سکتا کہ اس کے ہر حکم میں یہ احتمال موجود ہے کہ وہ اس وقت کا ہو جس میں نبی سے عصمت و

حفاظت اٹھائی گئی ہو۔

اس شق کے متعلق ہم باور یہ گزارش کریں گے کہ تفہیمات کی عبارت میں جو کچھ ذکر کیا گیا ہے وہ صرف یہ ہے کہ ”انبیاء سے ایک دو لغزشیں سرزد ہوئی ہیں“ پھر اسی عبارت کے متعلق جب مولانا سے سوال کیا گیا تو مولانا نے اس کے جواب میں فرمایا کہ:

”انبیاء علیہم السلام کو چھوٹی سے چھوٹی لغزش پر بھی قائم نہیں رہنے دیا گیا ہے بلکہ بروقت اس کی اصلاح کی گئی ہے۔“

عبارت کے اس حاصل کے پیش نظر ہم حیران ہیں کہ انبیاء سے جب تمام عمر میں سرزد شدہ لغزشیں ایک دوسرے زائد نہیں ہیں اور وہ دو لغزشیں معلوم بھی ہیں اور ان کی اصلاح بھی بروقت کی گئی ہے۔ تو اس سے انبیاء کے باقی ماندہ تمام احکام اور فیصلوں میں یہ احتمال پیدا کہاں سے ہو گیا کہ وہ اس وقت کے ہوں جس میں نبیؐ سے عصمت و حفاظت اٹھائی گئی ہو؟ وہ ایک دو لغزشیں تو معلوم ہیں۔ ان کے مواقع اور مواضع بھی متعین ہیں۔ اور ان پر انبیاء و امت سب کو مطلع بھی کیا گیا ہے اور بروقت ان کی اصلاح بھی کی گئی ہے، تو نہ معلوم ان معلوم لغزشوں اور متعین مواضع کے علاوہ دوسرے تمام احکام نبیؐ میں یہ احتمال کہاں سے اور کس طرح پیدا ہوا کہ ان میں بھی انبیاء سے لغزشیں سرزد ہوئی ہوں یا ان سے عصمت و حفاظت اٹھائی گئی ہو، تاکہ نبیؐ سے اعتماد اٹھ جائے اور اس کے تمام احکام اور فیصلے قابل اعتماد نہ رہیں؟

یہ احتمال اس وقت پیدا ہو سکتا تھا جبکہ تفہیمات کی عبارت میں انبیاء سے

عام لغزشوں کے سرزد ہونے کا دعویٰ کیا گیا ہوتا۔ اور مراعض بھی ان لغزشوں کے متیقن اور معلوم نہ ہوتے۔ اس کے ساتھ اُن لغزشوں پر انبیاء قائم بھی رہنے دیئے جاتے۔ اور بروقت ان کی اصلاح نہ کی گئی ہوتی تب یہ احتمال بے شک پیدا ہو سکتا تھا کہ انبیاء سے ہر حکم میں لغزش سرزد ہوئی ہو۔ اور ہر فیصلے کے وقت اُن سے حفاظت و عصمت اٹھائی گئی ہو۔ مگر تنبیہات کی عبارت میں نہ اس طرح کا کوئی دعویٰ کیا گیا ہے اور نہ اس سے یہ مفہوم سمجھا جاتا ہے۔ لہذا تنبیہات کی عبارت سے یہ نتیجہ اخذ کرنا برگز درست نہیں ہے کہ صاحب تنبیہات کا عقیدہ انبیاء علیہم السلام کے حق میں یہ ہے کہ ”وہ اُن کو گناہوں سے معصوم نہیں مانتے ہیں“ نیز یہ کہنا کہ اس عبارت کے پیش نظر کوئی نبی معیارِ حق نہیں رہ سکتا۔ کیونکہ اس کے ہر فیصلہ اور حکم میں یہ احتمال موجود ہے کہ وہ اس زمانے کا جو جس میں نبی سے عصمت و حفاظت اٹھائی گئی ہو۔ صحیح استنباط اور مصیب اجتہاد نہیں ہے۔ بلکہ قلم کی ایک لغزش اور لازمۃً بشریت کا صدور ہے جس سے کوئی بھی عالم بلکہ مجتہد بھی معصوم اور محفوظ نہیں ہے۔ گو وہ بڑی سے بڑی شخصیت کیوں نہ ہو۔ ہمارے نزدیک تنبیہات کی عبارت میں عصمت انبیاء کے بارے میں مولانا مودودی کا پیش کردہ عقیدہ بعینہ وہ عقیدہ ہے۔ جو تمام اہل سنت والجماعت کا عقیدہ رہا ہے۔ اور دونوں کے مابین سرمُوفق نہیں ہے۔ جو حضرات مولانا مودودی کو اس عبارت کے پیش نظر عصمت انبیاء کا منکر قرار دیتے ہیں۔ ان کے پاس اپنے اس الزام کو صحیح ثابت کرنے کے لیے کوئی صحیح اور مضبوط دلیل نہیں ہے۔ اور جو کچھ اس بارے میں ملنے آیا ہے۔ اس میں چنداں وزن نہیں ہے۔

شق ۳ کا جائزہ

اس شق کا جائزہ لینے کے لیے کسی مزید تفصیل کی ضرورت نہیں ہے۔ صرف اتنا کہہ دینا کافی ہے کہ اس شق کی بنیاد چونکہ اس الزام پر رکھی گئی تھی کہ مولانا مودودی اور جماعت اسلامی دونوں عصمت الانبیاء کے منکر ہیں جو پایہ ثبوت تک نہ پہنچ سکا۔ بلکہ ثابت یہ ہوا کہ مولانا مودودی اور جماعت اسلامی عصمت الانبیاء کے قائل ہیں اور ان کا مسلک بعینہ وہی مسلک ہے جو اہل سنت و الجماعت کا مسلک رہا ہے۔

اس لیے اس الزام پر مبنی دعویٰ کہ مولانا مودودی اور جماعت اسلامی کے ساتھ علماء کے اختلافات اصول ہیں نہ کہ فروعی اور مولانا مودودی اور جماعت اسلامی دونوں مسلمان نہیں ہیں، خود بخود غیر صحیح ثابت ہو گا۔ صحیح یہ ہے کہ یہ اختلافات جو کچھ بھی ہیں فروعی ہیں نہ کہ اصولی۔ اور مولانا مودودی نہ صرف یہ کہ ایک صحیح العقیدہ عالم اور مسلمان ہیں۔ بلکہ اسلام کے سچے خادم اور مجاہد بھی ہیں۔ اور انبیاء علیہم السلام کے طریقہ کار کے مطابق دعوتِ حق کے ایک داعی بلکہ علمبردار بھی ہیں گو لوگ انہیں گروہی تعصبات، یا دوسرے وجود کی بنا پر گمراہ اور راہِ حق سے منحرف کیوں نہ سمجھیں اور قسم قسم کے فتوے ان پر کیوں نہ لگائیں۔

باب دوم

حضرت یونس علیہ السلام کا واقعہ

اصول مسائل میں سے جن مسائل میں مولانا مودودی کی ذاتِ گرامی کو مطمئن کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔ ان میں سے ایک مسئلہ حضرت یونس کے واقعہ سے متعلق ہے

تفسیر القرآن کی عبارت

تفسیر القرآن ج ۲ ص ۳۱۲۔ حاشیہ ۹۹ میں حضرت یونس علیہ کے واقعہ پر تبصرہ کرتے ہوئے مولانا مودودی نے لکھا ہے کہ:

”قرآن میں اس قصہ کی طرف تین جگہ صرف اشارات کیے گئے ہیں۔ کوئی تفصیل نہیں دی گئی ہے اس لیے یقین کے ساتھ نہیں کہا جاسکتا کہ یہ قوم کن خاص وجوہ کی بنا پر خدا کے اس قانون سے مستثنیٰ کی گئی کہ عذاب کا فیصلہ ہو جانے کے بعد کسی کا ایمان اس کے لیے نافع نہیں ہو سکتا۔ تاہم قرآن کے اشارات اور صحیفہ یونس کی تفصیلات پر غور کرنے سے اتنی بات صاف معلوم ہوتی ہے کہ حضرت یونس سے فرضیہ رسالت کی ادائیگی میں کچھ کوتاہیاں ہو گئی تھیں اور غالباً انہوں نے بے صبر ہو کر قبل از وقت اپنا مستقر بھی چھوڑ دیا تھا۔ اس لیے جب آشوریوں نے آثارِ عذاب دیکھ کر توبہ و استغفار

کی، تو اللہ تعالیٰ نے انہیں سماعت کر دیا۔ قرآن کریم میں خدائی دستوں کے
جو اصول و کلیات بیان کیے گئے ہیں، ان میں ایک مستقل دفعہ یہ بھی ہے
کہ اللہ تعالیٰ کسی قوم کو اس وقت تک عذاب نہیں دیتا۔ جب تک اس
پر اپنی محبت پوری نہیں کر لیتا۔ پس جب نبی سے ادائے رسالت میں کوتاہی
ہو گئی اور اللہ کے مقرر کردہ وقت سے پہلے بطور خود اپنی جگہ سے ہٹ گئے تو
اللہ تعالیٰ کے انصاف نے اس قوم کو عذاب دینا گوارا نہ کیا۔ کیونکہ اس پر
اتمامِ محبت کی قانونی شرائط پوری نہیں ہوئی تھیں۔ (انتہی یونس)
اس پر حضرت مولانا سید حسین احمد صاحب مدنیؒ کے ایک خلیفہ مجاز نے حج
ذیل اعتراض کیا ہے :

استراض

”یہاں مودودی صاحب نے حضرت یونسؑ کی طرف تین باتیں منسوب
کی ہیں۔ (۱) اُن سے فرضیہ رسالت کی ادائیگی میں کچھ کوتاہیاں ہو گئیں۔
(۲) اللہ تعالیٰ کے مقرر کردہ وقت سے پہلے بطور خود بے صبر ہو کر اپنے مقام
سے ہٹ گئے۔ (۳) آپ قوم پر اتمامِ محبت نہ کر سکے۔“ حالانکہ یہ تینوں الزامات
غلط ہیں۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے کوئی وقت مقرر نہیں فرمایا تھا جس کا حضرت
یونسؑ کو علم ہوتا۔ پیغمبر بے صبر ہو کر امتحانِ گاہ سے نہیں ہٹتے بلکہ وہ صبرِ کامل
نمونہ ہوتے ہیں۔ اگر وہ نبوت و رسالت کا فرضیہ ہی صحیح طور پر نہ ادا کر
سکیں تو وہ معصوم نہیں قرار دیئے جاسکتے۔ نیز اس سے انبیاء کی بعثت کا
منقصد ہی فوت ہو جاتا ہے۔ کیونکہ انبیاء اتمامِ محبت کے لیے بھیجے جاتے

ہیں۔ خود قرآن مجید کا اعلان ہے: رُسُلًا مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِشَلَّا
يَكُونُ لِلنَّاسِ مَجْزَاهُ يَوْمَ التَّرْصِيلِ۔ یعنی پیغمبروں کو بشارت دینے اور
عذاب سے ڈرانے کے لیے بھیجا جاتا ہے تاکہ ان کی بعثت کے بعد لوگوں کے
لیے اللہ پر محبت کرنے کا موقع نہ رہے، لہذا مودودی صاحب کا یہ کہنا غلط
ہے کہ اتمام محبت کی قانونی شرائط پوری نہیں ہوئی تھیں۔ اس لیے قوم عذاب
سے بچ گئی۔ ۱۷۔ مودودی جماعت کے معاند و نظریات پر ایک تنقیدی نظر
آگے چل کر اس کتاب کے صفحہ ۸۴ میں تحریر فرمایا گیا ہے:

”نفس کوتاہی اور لغزش تری سے ہو سکتی ہے لیکن فریضہ رسالت کی ادائیگی
میں نبی سے کوتاہی کا ہونا محال ہے۔ اہل حق میں سے کسی مستند عالم نے یہ نہیں
لکھا۔ کیونکہ اس سے تو ان کی رسالت ہی نعوذ باللہ مشتبہ ہو جاتی ہے۔“

اعتراض کا خلاصہ

مذکورہ اعتراض پر غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کا خلاصہ درج ذیل

چار امور ہیں:

۱۔ حضرت یونس علیہ السلام سے فریضہ رسالت کی ادائیگی میں کوتاہی
مزد نہیں ہوئی تھی، کیونکہ نبی سے فریضہ رسالت کی ادائیگی میں کوتاہی کا
ہونا محال ہے۔ اور کسی بھی مستند عالم نے اس طرح کی کوئی بات نہیں لکھی ہے۔
۲۔ نبی سے فریضہ رسالت کی ادائیگی میں کوتاہی کا ہونا جرم اور
گناہ بھی ہے جس سے وہ بالاتفاق معصوم اور محفوظ ہیں۔ انبیاء کے بارے میں
جو لوگ یہ عقیدہ رکھتے ہیں کہ ان سے اس قسم کی کوتاہی ہو سکتی ہے وہ عصمت الانبیاء

کے منکرین ہیں اور گروہ اہل سنت سے خارج۔

(ج) ”حضرت یونس علیہ السلام خدا کے مقرر کردہ وقت سے قبل بے صبر ہو کر اپنے مستقر سے نہیں ہٹے تھے۔ کیونکہ پیغمبر بے صبر ہو کر امتحان گاہ سے نہیں ہٹتے۔ بلکہ وہ صبر کامل کا نمونہ ہوتے ہیں۔“

(د) ”مولانا مودودی کا یہ کہنا غلط ہے کہ قوم یونس پر اتمام حجت کی قانونی شرائط پوری نہیں ہوئی تھیں۔ کیونکہ اس طرح بعثت کا مقصد ہی فوت ہو جاتا ہے۔ کیونکہ بعثت کا مقصد قرآنی اعلان کے مطابق بجز اتمام حجت کے دوسری کوئی چیز نہیں ہے۔“ رُسُلًا مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِّسَلَّا يَكُونُ لِلنَّاسِ عَمَلٍ اَللّٰهُ مُجِيبٌۢ بَعْدَ الرُّسُلِ۔

یہ چار امور میں جو اغراض مذکور کی کل کائنات ہیں۔ اس قسم کے تمام اغراض کی اصل بنیاد چونکہ مولانا مودودی پر عملاتے کرام کی طرف سے یہ الزام ہے کہ انبیاء کے بارے میں مولانا مودودی کا تصور ناقص اور تمام نبوت اور منصب رسالت کے بارے میں ان کا نظریہ غلط ہے۔ اس لیے میں چاہتا ہوں کہ اغراض کا جواب دینے سے پہلے مقام نبوت اور منصب رسالت کے بارے میں مولانا مودودی کا تصور اور نظریہ پیش کر دوں۔ کیونکہ بہت سے الزامات اس غلط فہمی کی بنیاد پر لگائے گئے ہیں۔

مقام نبوت اور منصب رسالت کے بارے میں مولانا مودودی کا بلند تصور جو لوگ مولانا مودودی پر یہ الزام لگاتے ہیں کہ مقام نبوت اور منصب رسالت کے بارے میں ان کا تصور ناقص یا غلط قسم کا تصور ہے، ان کے

متعلق ہم صاف لفظوں میں یہ کہتے ہیں کہ یا تو ان بے چاروں نے مولانا مودودی کی وہ تصانیف اور کتابیں نہیں پڑھی ہیں جو اس قسم کے مضامین پر مشتمل ہیں۔ یا اگر پڑھی ہیں اور پھر بھی وہ اس طرح کے اتہامات اور الزامات لگانے کی جرأت کرتے ہیں ان کے دلوں میں خوف خداوندی کے لیے کوئی جگہ نہیں رہی ہے۔ اور آخرت کی جواب دہی کے احساس سے بھی ان کے دل خالی ہو چکے ہیں ورنہ وہ اس طرح کی جرأت کبھی نہ کرتے۔ کیونکہ مقام نبوت اور منصب رسالت سے متعلق جو مضامین مولانا کی مختلف تصانیف اور متعدد کتابوں میں کئی کئی صفحات پر پھیلے ہوئے ملتے ہیں، ان کا اگر بغور مطالعہ کیا جائے تو خدا ترس اور آخرت کی جواب دہی کا احساس رکھنے والے آدمی پر یہ حقیقت منکشف اور عیاں ہو جاتی ہے کہ مقام نبوت اور منصب رسالت کے متعلق مولانا مودودی کا تصور بہت بلند اور افضل ترین تصور ہے جس سے اونچا کوئی تصور منصب رسالت کے متعلق ہرگز نہیں ہو سکتا۔ ذیل میں تفہیمات حصہ اول کے ایک مضمون سے چند اقتباسات پیش کیے جاتے ہیں۔ ان پر غور فرما کر آپ محو فیصلہ فرمائیں کہ مقام نبوت اور منصب رسالت کے بارے میں مولانا کے اس تصور سے زیادہ کوئی بلند اور اعلیٰ تصور ہو سکتا ہے ؟

”تفہیمات حصہ اول میں عنوان ”رسالت اور اس کے احکام“ کے تحت علامہ احمد پرویز کے ایک طویل مراسلے کے جواب میں مولانا نے رسول کی حیثیت رسالت پر بحث کرتے ہوئے علماء کے مختلف تصورات اور نظریات پیش کیے ہیں اس کے بعد منصب رسالت کے متعلق اپنا تصور اس طرح پیش کیا ہے :

”رسول کی حیثیت شخصی اور حیثیت رسالت اگرچہ اعتبار میں دو

عہد اکابرہ حیثیتیں ہیں مگر وجہ میں دونوں ایک ہی ہیں۔ اور ان کے درمیان
 عملاً کوئی فرق ممکن نہیں ہے۔ منصب رسالت "ذیوی عہدوں کی طرح
 نہیں کہ عہدہ دار جب تک اپنے عہدہ کی کرسی پر بیٹھا ہے عہدہ دار ہے اور
 جب اس سے اترتا ہے تو ایک عام انسان ہے۔ بلکہ رسول جس وقت
 منصب رسالت پر مرفراز ہوتا ہے، اس وقت سے مرتے دم تک وہ
 ہر وقت اور ہر آن میں رسول ہوتا ہے اور مأمور من اللہ۔ اور وہ کوئی
 فعل ایسا نہیں کر سکتا جو اس سلطنت کی پالیسی کے خلاف ہو، جس کا وہ
 نمائندہ بنا کر بھیجا گیا ہے۔ اس کی زندگی کے معاملات عام اس سے کہ وہ امام
 کی حیثیت سے ہوں، یا امیر کی حیثیت سے، قاضی کی حیثیت سے ہوں
 یا معلم اخلاق کی حیثیت سے، ایک شہری کی حیثیت سے ہوں یا ایک
 شوہر، باپ، بھائی، رشتہ دار اور دوست کی حیثیت سے ہوں، سب
 پر اس کی حیثیت رسالت اس طرح حاوی ہوتی ہے کہ کسی حال میں ایک
 لمحہ کے لیے بھی اس سے منغفک نہیں ہوتی۔ حتیٰ کہ جب وہ اپنی خلوت
 میں بیوی کے پاس ہوتا ہے، اس وقت بھی وہ اسی طرح اللہ کا رسول
 ہوتا ہے جس طرح وہ مسجد میں نماز پڑھتا ہے وقت ہوتا ہے۔

زندگی کے مختلف شعبوں میں وہ جو کچھ کرتا ہے اللہ کی ہدایت سے
 کرتا ہے۔ اس پر ہر آن اللہ کی طرف سے سخت نگرانی قائم رہتی ہے،
 جس کے ماتحت وہ انہی حدود کے اندر چلنے پر مجبور ہوتا ہے جو اللہ نے
 مقرر کر دی ہیں۔ اگر اس کے پاؤں کو ذرا سی لغزش ہوتی ہے تو اس کو

فوراً تنبیہ کی جاتی ہے۔ کیونکہ اس کی خطا صرف اس کی خطا نہیں بلکہ ایک بڑی امت کی خطا ہے۔ لہذا اس کا خطا اور غلطی سے محفوظ ہونا لازم ہے تاکہ کامل امت کے ساتھ اس کی پیروی کی جائے اور اس کے قول و فعل کو بالکل اس کی تعلیم اور اسلامیت کا معیار قرار دیا جائے۔

نبوت کی حقیقت، مولانا کی نظر میں
آگے چل کر حقیقت نبوت کے متعلق قرآن کریم کے بیانات کی روشنی میں مولانا نے اپنا تصور یہ پیش کیا ہے:

”انبیاء علیہم السلام کے جو حالات قرآن مجید میں بیان ہوئے ہیں، ان کو دیکھنے سے مجھ کو نبوت کی حقیقت یہ نہیں معلوم ہوتی کہ اللہ تعالیٰ یکایک کسی راہ چلتے کو پکڑ کر اپنی کتاب پہنچانے کے لیے مامور کر دیتا ہے یا کسی شخص کو اس طور پر اپنی پیغامبری کے لیے مقرر کرتا ہے کہ وہ منجملہ اپنے دوسرے کاروبار کے ایک پیغامبری کا کام بھی سرانجام دیا کرے۔ اس کے برعکس میں دیکھتا ہوں کہ اللہ تعالیٰ نے جب کسی قوم میں نبی بھیجا چاہا ہے تو خاص طور پر ایک شخص کو اسی لیے پیدا کیا ہے کہ وہ نبوت کی خدمت انجام دے۔ اس کے اندر انسانیت کی وہ بلند ترین صفات اور وہ اعلیٰ درجہ کی ذہنی و روحانی قوتیں ودیعت کی ہیں جو اس اہم ترین منصب کو نبھانے کے لیے ضروری ہیں۔ پیدائش کے وقت سے خاص اپنی نگرانی میں اس کی تربیت اور نگرانی کی ہے۔ نبوت عطا کرنے سے پہلے بھی اس کو اخلاقی عیوب اور گمراہیوں اور

غلط کاریوں سے مسموم رکھ لیا ہے۔ اس کی پرورش ایسے حالات میں کی
 ہے جن میں اس کی استعداد نبوت ترقی کر کے فعلیت کی طرف بڑھتی رہی
 ہے۔ پھر جب وہ اپنے کمال کو پہنچ گیا ہے۔ تو اس کو اپنے پاس سے علم
 اور قوت فیصلہ اور نور ہدایت عطا کر کے منصب نبوت پر مامور کیا ہے
 اس پر خدا کی طرف سے شدید نگرانی قائم رہی ہے کہ غلط نہ کرنے پائے
 ہو اے نفس کے اتباع اور شیطانی وسوسوں سے اس کی سخت حفاظت کی
 گئی ہے۔ معاملات کو اس کی بشری عقل اور اس کے انسانی اجتہاد پر نہیں
 چھوڑا گیا ہے۔ بلکہ جہاں خدا کے مقرر کیے ہوئے خط مستقیم سے اس نے
 بال برابر بھی جنبش کی ہے، وہیں اس کو ٹوک کر سیدھا کیا گیا ہے۔ کیونکہ اس
 کی پیدائش اور اس کی بعثت کا مقصد ہی یہ رہا ہے کہ خدا کے بندوں کو
 سواذ السبیل اور صراط مستقیم پر چلائے۔ اگر وہ اس خط سے سب مڑ بھی بیٹتا
 تو عام انسان اس سے دُور نکل جاتے یہ جو کچھ کہہ رہا ہوں اس کے لفظ
 لفظ پر قرآن گواہ ہے ۛ

انبیاء علیہم السلام کی غیر معمولی صلاحیتیں اور پاکیزہ فطرتیں
 پھر انبیاء علیہم السلام کی غیر معمولی قابلیتوں، اور انتہائی پاکیزہ فطرتوں کا ذکر
 کرتے ہوئے مولانا نے فرمایا ہے :

ۛ اس طرح جن لوگوں کو پیدا کیا جاتا ہے وہ عام انسانوں کی طرح
 نہیں ہوتے بلکہ غیر معمولی قابلیتوں کے ساتھ وجود میں آتے ہیں۔ اُن کی فطرت
 انتہائی پاکیزہ ہوتی ہے۔ اُن کے ذہن کا سانچا ایسا ہوتا ہے کہ اس سے

جوابت نکلتی ہے سیدھی نکلتی ہے۔ غلط اندیشی، اور کج بینی کی استعداد ہی ان میں نہیں ہوتی۔ وہ جبلی طور پر ایسے بنائے جاتے ہیں کہ بلا ارادہ اور بلا کسی غور و فکر کے محض حدس اور وجدان سے ان صیغہ نتائج پر پہنچ جاتے ہیں جن پر دوسرے انسان غور و فکر کرنے کے بعد بھی نہیں پہنچ سکتے۔ اُن کے علوم کسی نہیں، بلکہ جبلی و وحشی ہوتے ہیں۔ حق اور باطل، صیغہ اور غلط کا امتیاز ان کی عین سرشت میں ودیعت کیا جاتا ہے۔ وہ فطرتاً صیغہ سوچتے، صیغہ بولتے اور صیغہ عمل کرتے ہیں۔

اس کی توضیح کے لیے آگے مولانا نے قرآن ہی سے مختلف مثالیں پیش کر کے یہ ثابت کیا ہے کہ انبیاء علیہم السلام اپنی صفات، کمالات اور علوم میں عام انسانوں کی طرح ہرگز نہیں۔ بلکہ ان سے بدرجہا بہتر اور بہت اونچا مقام رکھتے ہیں انبیاء علیہم السلام پر خدا کی خصوصی نظر پھر انبیاء علیہم السلام پر خدا کی خصوصی نظر اور اُن کی نگرانی کے متعلق تحریر فرماتے ہیں :-

”اس کے بعد قرآن مجید ہم کو بتاتا ہے کہ خدا نے انبیاء کو نہ صرف حکمت اور قوت فیصلہ اور غیر معمولی دانش و بینش عطا کی ہے بلکہ اس کے ساتھ ہی وہ ہمیشہ ان پر نظر خاص بھی رکھتا ہے۔ غلطیوں سے ان کی حفاظت بھی کرتا ہے۔ مگر ایسوں سے اُن کو بچانا ہے، خواہ وہ انسانی اثرات کے تحت ہوں۔ یا شیطانی وساوس کے تحت ہوں۔ یا خود ان کے اپنے نفس سے پیدا ہوں حتیٰ کہ اگر بقصد بشریت وہ اپنے اجتہاد میں بھی غلطی کرتے ہیں۔“

تو اللہ تعالیٰ فرماتا ان کی اصلاح کر دیتا ہے۔“

نبوت نبی کی انسانیت کا جو ہر ہے نہ کہ اس کی ذات پر عارض

پھر اس بات پر کہ نبی کی ذات بشریہ پر نبوت عارض ہوتی ہے اور اس کی بشریت و نبوت دو علیحدہ علیحدہ چیزیں ہیں، یا اس کی حیثیت ذاتی ہی حیثیت نبوی ہے اور نبوت اس کی انسانیت کاملہ کا جو ہر ہے جو ابتدائے آفرینش سے استعداد نبوت کے ساتھ پیدا کیا جاتا ہے بحث کرتے ہوئے مولانا نے فرمایا ہے۔

”نبوت کی حقیقت یہ نہیں کہ نبی کی ذات بشریہ پر نبوت عارض ہوتی

ہے اور اس کے عروض کے بعد نبی کی بشریت اور اس کی نبوت دونوں

علیحدہ علیحدہ رہتی ہیں۔ حتیٰ کہ ہم اس کی زندگی کو دو مختلف شعبوں میں

تقسیم کر کے صرف اس شعبہ کو اطاعت و اتباع کے لیے منتخب کر سکیں

جو نبوت سے تعلق رکھتا ہے۔ قرآن مجید سے نبوت کی حقیقت پر جو

روشنی پڑتی ہے۔ اس سے ہم کو معلوم ہوتا ہے کہ نبی اگرچہ بشر ہے اور

ان تمام حدود سے محدود ہے جو حق تعالیٰ نے فطرت بشریہ کے لیے مقرر

فرمائی ہیں۔ لیکن ان حدود کے اندر اس کی بشریت آخری اور انتہائی کامل

و اکمل بشریت ہے۔ جس میں وہ تمام قوتیں بدرجہ اتم حاصل ہوتی ہیں۔

جو زیادہ سے زیادہ ایک انسان کو حاصل ہونی ممکن ہیں۔ اس کے اور کمال

اتنے لطیف ہوتے ہیں کہ وہ بلا کسی غور و فکر کے محض اپنے وجدان سے

اس الہام الہی کو پالیتا ہے جس کی طرف فالہما فجورھا و تقونھا

میں اشارہ کیا گیا ہے۔ اس کی فطرت اتنی صحیح ہوتی ہے کہ وہ کسی خارجی تعلیم

تربیت کے بغیر صرف اپنے میل طبعی سے مجھ کی راہ چھوڑ کر تقویٰ کی راہ اختیار کر لیتا ہے۔ اس کا قلب آنا سلیم ہوتا ہے کہ وہ ہر معاملہ میں ہدایت الہی کو ٹھیک ٹھیک سمجھ لیتا ہے۔ یہی کامل و اکمل بشریت ہے جس کے ساتھ وہ صحیح معنوں میں خدا کا خلیفہ ہوتا ہے۔ حق تعالیٰ کی جانب سے علم کی مزید روشنی پا کر سراج منیر بنتی ہے۔ مصالح عامہ بشریہ کے لیے تعلیمات اور احکام کا مہیضہ قرار پاتی ہے اور اصطلاح میں رسالت و نبوت سے موسوم ہوتا ہے۔

لہذا یہ سمجھنا صحیح نہیں کہ نبوت ایک عرض ہے جو ایک خاص وقت میں نبی کی جوہر انسانیت پر عارض ہوتی ہے۔ بلکہ حقیقت یہ ہے کہ وہی انسانیت کاملہ کا جوہر ہے جو نبوت کی استعداد کے ساتھ پیدا کیا جاتا ہے۔ اور فعلیت کی طرف ترقی کرتے کرتے آخر کار نبوت بنا دیا جاتا ہے۔ دراصل نبوت ایک پیدائشی چیز ہے۔ اور نبی کی حیثیت ذاتی ہی اس کی حیثیت نبوی ہے۔ فرق اگر ہے تو صرف اتنا ہے کہ قبل از بعثت اس کی حیثیت نبوی بالقوہ ہوتی ہے۔ اور بعد از بعثت بالفعل ہو جاتی ہے۔

انبیاء کی اجتہادی لغزشیں اور ان کی توجہ سب سے اخیر میں انبیاء کی اجتہادی لغزشوں پر بحث کرتے ہوئے تحریر فرماتے ہیں:

”قرآن مجید میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم اور دوسرے انبیاء کرام کی لغزشوں اور ان پر اللہ تعالیٰ کی تنبیہوں کا جو ذکر آیا ہے۔ اس کا غشاء ہرگز یہ نہیں کہ لوگوں کے دلوں سے انبیاء علیہم السلام کا اعتماد اٹھ جائے بلکہ اس ذکر سے

مقصود یہ بتانا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے انبیاء کو ہوائے نفس کا اتباع کرنے، یا اپنی رائے اور بشری اجتہاد پر چلنے کے لیے آزاد نہیں چھوڑا ہے بلکہ اس نے ان پر یہ پابندی عائد کر دی ہے کہ دائماً اس کی ہدایت پر کاربند رہیں۔ اور اپنی زندگی کے کسی چھوٹے سے چھوٹے کام میں بھی اس کی رضا کے خلاف عمل نہ کریں۔ پھر آگے چل کر لکھتے ہیں:

”منصب رسالت و نبوت پر مامور ہونے کی وجہ سے نبی کے لیے لازم ہے کہ اس کا اجتہاد بھی ٹھیک ٹھیک وحی الہی کے مطابق ہو۔ اگر وہ اپنے اجتہاد میں وحی خفی کے اشارات کو نہ سمجھ کر مرضی الہی کے خلاف بال برابر بھی جنبش کرے تو وحی جلی سے اس کی اصلاح کرنا ضروری سمجھا ہے۔“

قرآن کریم کی جن آیتوں میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی بعض اجتہادی لغزشوں کا ذکر آیا ہے اور جن سے بعض گمراہ فرقوں نے یہ نتیجہ اخذ کیا ہے کہ معاذ اللہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم غلطیوں سے مبرا نہیں تھے۔ ان کی تشریح کرتے ہوئے مولانا مودودی نے فرمایا ہے:

”آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے جب کبھی بافضلے بشرت اجتہادی لغزش برتی ہے، وحی جلی سے اس کی اصلاح کی گئی ہے۔ عَبَسَ وَتَوَلَّىٰ اَنْ جَاءَكَ الْاَعْمٰی دُبٌّ، مَا كَانَ لِیَبِیَّ اَنْ یَّکُوْنَ لَكَ اَسْرٰی وَاَنْفَالٌ، عَفَا اللّٰهُ عَنْكَ لِمَ اَذِنتَ لِهٰمْ دُتُوْبٌ، وَلَا تَصِلْ عَلٰی اَحَدٍ مِّنْهُمْ مَّا تَاَبَدًا رُّتُوْبٌ، یَا اٰیُّهَا النَّبِیُّ لِمَ تُحَرِّمُ مَا اَحَلَّ اللّٰهُ نَفْسُکَ (تحریم، یہ سب آیتیں اسی امر کی شہادت دیتی ہیں۔ لوگ ان آیات کو اس لیے

کے ثبوت میں پیش کرتے ہیں کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے غلطیاں سرزد ہوتی تھیں اور آپ غلطیوں سے متبرک نہ تھے خصوصاً اہل قرآن کو قرآن آیات کے ذریعہ سے رسول کی غلطیاں پکڑنے میں خاص مزد آتا ہے۔ لیکن دراصل یہ آیتیں بس امر کا ثبوت ہیں کہ اپنے نبی کو غلطیوں سے بچانے اور ان کی اصلاح کرنے کی ذمہ داری خود اللہ نے اپنے ذمے رکھی ہے۔ ایک جگہ نہیں جگہ متعدد جگہ حق تعالیٰ نے یہ بات واضح طور پر بیان کی ہے کہ وہ براہ راست اپنے نبی کی نگرانی کرتا ہے۔" رخصیات ج ۱۔ رسالت اور اس کے احکام

مندرجہ بالا اقتباسات کا خلاصہ

مقام نبوت اور منصب رسالت کے متعلق پچھلے اقتباسات میں مولانا مودودی نے اپنا جو تصور پیش کیا ہے اور اس کے مختلف گوشوں کے متعلق جو اپنا نظریہ بیان کیا ہے اس کا خلاصہ درج ذیل ہے :

۱۔ "نبی اگرچہ اپنی ذات کے لحاظ سے بشر ہوتا ہے مگر اس کی بشریت اپنی اعلیٰ ترین صفات، افضل ترین کمالات اور بہترین صلاحیتوں کی وجہ سے دوسری انسانی بشریت کی مانند نہیں بلکہ اس سے بدرجہا افضل اور اکمل ہے۔"

۲۔ "نبوت و رسالت نبی کی سرشت میں داخل ہے۔ ابتداءً آفرینش سے مرتے دم تک نبوت و رسالت اس کی بشریت سے منفک نہیں اور نہ اس کی جداگانہ حیثیت ہے۔ بلکہ اس کی انسانیت و بشریت کا ایک تکیل جو ہر ہے جو ہمیشہ اس کے ساتھ قائم رہتا ہے۔ اور استعداد نبوت کے ساتھ پیدا کیا جاتا ہے۔ پھر فعلیت کی طرف ترقی کرتے کرتے آخر کار بالفعل نبوت و رسالت بنا

دیا جاتا ہے خواہ یہ کہ نبی کی حیثیت ذاتی بھی حیثیت نبوی ہے اور دونوں میں
فرق صرف اعتباری ہے۔“

(ج) نبی کے اندر انسانیت کی وہ بلند ترین صفات اور اعلیٰ درجہ کی وہ
ذہنی اور روحانی قوتیں ودیعت رکھی جاتی ہیں، جو اس کے اہم ترین منصب رسالت
سنجھانے کے لیے ضروری ہوا کرتی ہیں۔“

(د) نبیؐ اپنی پیدائش کے وقت سے اللہ تعالیٰ کی خصوصی نگرانی میں رکھ
تربیت پاتا ہے جتنی کہ نبوت کے نزدیک سرفراز ہونے سے پہلے بھی وہ اخلاقی
عیوب، مگراہمیوں اور غلط کاریوں سے محفوظ رہتا ہے۔“

(س) اسی طرح منصب رسالت پر مامور ہونے کے بعد بھی اس پر خدا کی
طرف سے سخت نگرانی قائم رہتی ہے جس کی وجہ سے وہ ہر اسے نفس کے اتباع
اور شیطانی وساوس سے پوری طرح محفوظ رہتا ہے اور جادہ حق سے اس کا
قدم بال برابر بھی ہٹنے نہیں پاتا۔ اور جہاں کہیں خدا کے مقرر کردہ شرائط
مستقیم سے ذرہ برابر جنبش کرتا ہے۔ وہیں اس کو ٹوک کر سیدھا کیا جاتا
ہے، کیونکہ اس کی خطا صرف اس کی خطا نہیں بلکہ پوری امت کی خطا بن
جاتی ہے۔“

(ص) ”انبیاء علیہم السلام کی نظر میں انتہائی پاکیزہ اور صحیح ہوتی ہیں۔
حتیٰ کہ کج بینی اور غلط اندیشی کی ان میں استعداد ہی نہیں ہوتی۔ وہ جبلی طور
پر ایسے پناٹے جاتے ہیں کہ بلا کسی غور و فکر کے محض حدس اور وجدان سے
ان صحیح نتائج پر پہنچ جاتے ہیں جن پر دوسرے انسان غور و فکر کے بعد بھی

نہیں پہنچ سکتے۔

۱۵، ”ان کے علوم کسی نہیں بلکہ وہی اور حجتی ہوتے ہیں۔ حق اور باطل
صحیح اور غلط کا امتیاز ان کی عین سرشت میں ودیعت رکھا گیا ہے۔ وہ
فطرۃً صحیح سوچتے، صحیح بولتے اور صحیح عمل کرتے ہیں۔“

۱۶، ”ان سے جب کبھی تقاضائے بشریت، اجتہادی لغزشیں سرزد
ہوتی ہیں، خدا کی طرف سے فوراً انہیں تنبیہ کی گئی ہے اور وحی جلی سے اس
کی اصلاح کی گئی ہے، تاکہ وہ دائماً ہدایت الہی پر کاربند رہیں اور زندگی کے
کسی چھوٹے سے چھوٹے کام میں بھی رضائے الہی کے خلاف عمل نہ کریں۔ کیونکہ
منصب رسالت پر مامور ہونے کا لازمی تقاضا یہی ہے کہ نبی کا اجتہاد بھی
ٹھیک ٹھیک وحی الہی کے مطابق ہو۔“

۱۷، ”قرآن کریم میں انبیاء کی بعض لغزشوں کا ذکر اس لیے نہیں کیا گیا ہے
کہ لوگوں کے دلوں سے ان کا اعتماد اٹھ جائے۔ بلکہ اس کا مقصد صرف یہ بتانا
ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ان کو ہر اسے نفس کے اتباع یا اپنی رائے اور شہری قبہا
پر چلنے کے لیے آزاد نہیں چھوڑا ہے بلکہ اس نے ان پر یہ پابندی عائد کر دی
ہے کہ وہ مرضی الہی کے خلاف بال برابر بھی جنبش نہ کریں تاکہ کامل اعتماد کے
ساتھ ان کی پیروی کی جا سکے۔ اور ان کے قول و فعل کو یا لکھیہ اسلام کی
تعلیم اور اسلامیات کا معیار قرار دیا جاسکے۔“

یہ ہے مقام نبوت اور منصب رسالت کے متعلق مولانا مودودی کا تصور کیا
کوئی اللہ کا بندہ جس کا دل خوف خداوندی، اور آخرت کی جوابدہی کے احساس

کیسر خالی نہ ہو چکا ہو۔ اور نہ وہ بتان تراشی و کتمان حق کو کاڑوا ب سمجھ رہا ہو، یہ
 کہنے کی جرات کر سکتا ہے کہ مقام نبوت اور منصب رسالت کے بارے میں مولانا
 مودودی کا یہ تصور غلط یا ناقص اور گھٹیا درجہ کا تصور ہے؟ اگر مولانا مودودی کے
 مقررین حضرات اس تصور کو غلط یا ناقص اور گھٹیا درجہ کا تصور سمجھ رہے ہیں تو براہ کرم
 کتاب اللہ اور سنت رسول کی روشنی میں وہ اس تصور سے بڑھ کر اعلیٰ و اکمل اور
 صحیح تصور پیش کریں۔ ہم پوچھتے ہیں کہ اگر مقام نبوت اور منصب رسالت کے بارے
 میں مولانا مودودی کا یہ تصور غلط یا ناقص تصور ہے تو کیا آپ حضرات کے خیال میں
 صحیح اور کامل تصور یہی ہو گا کہ انبیاء کر مقام بشریت اور منصب نبوت سے اٹھا کر مقام
 معبودیت اور منصب الوہیت پر پہنچایا جائے۔ اور جس شرک کی جڑ کاٹنے کے لیے
 وہ مبعوث کیے گئے تھے ہم خود بھی اس شرک میں مبتلا ہو جائیں۔ اور دوسروں کو
 بھی اپنے ساتھ تباہی اور ہلاکت کے اس ورطہ میں غرق کر ڈالیں؟ لعنہ علی ان
 هذا الشیء عجیب۔

ان تہیدی مگر نیادی گزارشات کے بعد ذیل میں حضرت مولانا قاضی مظہر حسین
 صاحب کے اعتراضات کا جواب ذکر کیا جاتا ہے۔

اعتراضات کا جواب

حضرت مولانا قاضی مظہر حسین صاحب کے اعتراض کا جو خلاصہ ہم نے پہلے
 پیش کیا ہے۔ اس میں انہوں نے جو ارشادات فرمائے ہیں ہمارے نزدیک وہ
 سب کے سب غلط اور خلاف واقعہ ہیں۔ جن وجوہات کے پیش نظر ہم مولانا
 موصوف کے ارشادات کو صحیح تسلیم کرنے کے لیے تیار نہیں ہیں، ان میں سے ایک

وجہ یہ ہے کہ انہوں نے شق ۱ میں جو یہ فرمایا ہے کہ: "حضرت یونس سے فریضہ رسالت کی ادائیگی میں کوتاہی کا ہونا محال ہے۔ اور کسی بھی مستند عالم نے یہ بات نہیں کہی۔" یا شق ۲ میں جو یہ فرمایا ہے کہ: "نبی سے فریضہ رسالت کی ادائیگی میں کوتاہی کا ہونا جرم اور گناہ ہے جس سے وہ اتفاقاً معصوم ہیں۔ اور اس قسم کا عقیدہ رکھنے والا عصمت الانبیاء کا منکر اور گروہ اہل سنت سے خارج ہے۔" اور یا شق ۳ میں یہ فرمایا ہے کہ: "حضرت یونس علیہ السلام خدا کے مقرر کردہ وقت سے پہلے بے صبر ہو کر اپنے مستقر سے نہیں ہٹے تھے۔ یہ سب باتیں محض خوش فہمی پر مبنی ہیں۔ حقائق اور واقعات سے ان کا کوئی تعلق نہیں ہے۔ بلکہ واقعات اس کے برخلاف شہادت دیتے ہیں۔ چنانچہ آگے چل کر یہ ثابت کیا جائے گا کہ واقعات اور حقائق سے ان باتوں کا کوئی علاقہ نہیں ہے۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ جس طرح مولانا موصوف کے یہ ارشادات واقعات اور حقائق پر مبنی نہیں ہیں۔ اسی طرح یہ ارشادات علمائے سلف کی ان تصریحات کے بھی مطابق نہیں ہیں جو انہوں نے حضرت یونس علیہ السلام کے قصہ کے متعلق اپنے تفسیری مضامین میں فرمائی ہیں۔ انہوں نے اپنے تفسیری مضامین میں وہ تمام باتیں تسلیم کی ہیں جن سے یہاں مولانا قاضی مظہر حسین صاحب انکار فرما رہے ہیں۔ اور تفسیری وجہ یہ ہے کہ قرآن کریم نے متعدد مواضع میں اس قصہ کی طرف جو اشارات کیے ہیں یا بعض ثابت شدہ روایات و احادیث میں اس قصہ کی جو تفصیلات بیان ہوئی ہیں، مولانا موصوف کے یہ ارشادات ان کے ساتھ بھی مطابقت نہیں، بلکہ ان کے مخالف ہیں۔ اس لیے ہم ان کے ارشادات کو نہ صحیح تسلیم کر سکتے

ہیں اور نہ ان کے ساتھ اتفاق کر سکتے ہیں۔ اور مولانا مودودی کے اس قول کو کہ :
 ”حضرت یونس علیہ السلام سے فریضہ رسالت کی ادائیگی میں کوتاہیاں ہو گئی تھیں“
 یا ”وہ قبل از وقت ان دن خداوندی کے بغیر اپنا مستقر چھوڑ کر چلے گئے تھے“
 کتاب و سنت اور متقدمین علمائے سلف کی تصریحات کے بالکل مطابقت اور موافق
 سمجھتے ہیں۔ کیونکہ حضرت یونس علیہ السلام کے واقعہ کے متعلق بڑے بڑے مشاہیر
 علمائے امت اور اکابرین اہل سنت والجماعت نے یہ قطعی رائے ظاہر کی
 ہے کہ حضرت یونس علیہ السلام سے ایک ایسی کوتاہی ضرور سرزد ہوئی تھی جس کا تعلق
 آپ کے فریضہ رسالت کی ادائیگی کے ماسوا دوسری کسی چیز سے نہ تھا۔ اور اسی کی وجہ
 سے وہ ایک عرصہ کے لیے پھل کے پیٹ میں بطور عتاب یا بطور سزا رکھے گئے تھے۔
 اس موضوع پر قدیم و جدید مفسرین نے جو کچھ لکھا ہے، اس کے چند اقتباسات مولانا
 مودودی نے اپنی تفسیر میں آگے چل کر سورہ صافات، حاشیہ ۸۵ میں پیش کیے ہیں۔
 یہاں سب سے پہلے اس حاشیے کو نقل کر دینا مناسب ہوگا، اور وہ درج ذیل ہے:
 ”حضرت یونس کے اس قصے کے متعلق سورہ یونس اور سورہ انبیاء کی
 تفسیر میں جو کچھ ہم نے لکھا ہے اس پر بعض لوگوں نے اعتراضات کیے ہیں اس
 لیے مناسب معلوم ہوتا ہے کہ یہاں دوسرے مفسرین کے اقوال بھی نقل
 کر دیئے جائیں۔“

مشہور مفسر قتادہ سورہ یونس، آیت ۹۸ کی تفسیر میں فرماتے ہیں: ”کوئی
 بستی ایسی نہیں گنہی ہے جو کفر کر چکی ہو اور عذاب آجانے کے بعد ایمان لائی
 ہو اور پھر اسے چھوڑ دیا گیا ہو۔ اس سے صرف توہم یونس مستثنیٰ ہے۔ انہوں نے

جب اپنے نبی کو تلاش کیا اور نہ پایا، اور محسوس کیا کہ عذاب قریب آگیا ہے تو اللہ نے ان کے دلوں میں توبہ ڈال دی۔ (ابن کثیر، جلد ۲ ص ۴۳۳)۔

اسی آیت کی تفسیر میں علامہ آلوسی لکھتے ہیں: اس قوم کا قصہ یہ ہے کہ یونس علیہ السلام موصل کے علاقے میں نینوی کے لوگوں کی طرف بھیجے گئے تھے۔ یہ کافر و مشرک لوگ تھے۔ حضرت یونس نے ان کو اللہ وحدہ لا شریک پر ایمان لانے اور بتوں کی پرستش چھوڑ دینے کی دعوت دی۔ انہوں نے انکار کیا اور جھٹلایا۔ حضرت یونس نے ان کو خبر دی کہ تیسرے دن ان پر عذاب آجائیکا اور تیسرا دن آنے سے پہلے آدمی رات کو وہ بستی سے نکل گئے۔ پھر دن کے وقت جب عذاب اس قوم کے سروں پر پہنچ گیا۔ . . . اور انہیں یقین ہو گیا کہ سب ہلاک ہو جائیں گے تو انہوں نے اپنے نبی کو تلاش کیا، مگر نہ پایا۔ آخر کار وہ اپنے بال بچوں اور جانوروں کو لے کر صحرائیں نکل آئے اور ایمان و توبہ کا اظہار کیا۔ . . . پس اللہ نے ان پر رحم کیا اور ان کی دعا قبول کر لی۔

(روح المعانی جلد ۱۱، ص ۱۷۰)

سورہ انبیاء آیت ۸۷ کی تشریح کرتے ہوئے علامہ آلوسی لکھتے ہیں: حضرت یونس کا اپنی قوم سے ناراض ہو کر نکل جانا ہجرت کا فعل تھا، مگر انہیں اس کا حکم نہیں دیا گیا تھا۔ (روح المعانی، ج ۱، ص ۱۷۷)۔ پھر وہ حضرت یونس کی دعا کے فقرہ اِنِّیْ کُنْتُ مِنَ الظَّالِمِیْنَ کا مطلب یوں بیان کرتے ہیں: یعنی میں قصور وار تھا کہ انبیاء کے طریقہ کے خلاف، حکم آنے سے پہلے، ہجرت کرنے میں جلدی کر بیٹھا۔ یہ حضرت یونس علیہ السلام کی طرف سے اپنے گناہ کا اعتراف

اور توبہ کا اظہار تھا تا کہ اللہ تعالیٰ ان کی اس مسیبت کو دور فرما دے:

روح المعانی، ج ۱۷، ص ۲۷۸۔

مولانا اشرف علی صاحب تھانوی کا ماشیہ اس آیت پر یہ ہے کہ وہ
اپنی قوم پر جب کہ وہ ایمان نہ لائی، خنابو کر چل دیئے اور قوم پر سے عذاب
نکل جانے کے بعد بھی خود واپس نہ آئے اور اس سفر کے لیے ہمارے کام کا نکلنا
نہ کیا: (بیان القرآن)

اسی آیت پر مولانا شبیر احمد صاحب عثمانی حاشیہ میں فرماتے ہیں: قوم
کی حرکات سے خنابو کر غصے میں بھرے ہوئے شہر سے نکل گئے، حکم الہی کا انتظار
نہ کیا اور وہ وعدہ کر گئے کہ یقیناً دن کے بعد تم پر عذاب آئے گا۔۔۔۔۔ اپنی
کُنْتُ مِنَ الظَّالِمِیْنَ، اپنی خطا کا اعتراف کیا کہ بے شک میں بے ہدای
کی کہ تیرے حکم کا انتظار کیے بغیر بستی والوں کو چھوڑ کر نکل کھڑا ہوا۔

سورہ صافات کی آیات بالا کی تشریح میں امام رازی لکھتے ہیں: حضرت
یونسؑ کا قصور یہ تھا کہ اللہ تعالیٰ نے ان کی اس قوم کو جس نے انہیں جھٹلایا تھا
ہلاک کرنے کا وعدہ فرمایا، یہ سمجھے کہ یہ عذاب لامحالہ نازل ہونے والا ہے،
اس لیے انہوں نے صبر نہ کیا اور قوم کو دعوت دینے کا کام چھوڑ کر نکل گئے،
حالانکہ ان پر راجب تھا کہ دعوت کا کام برابر جاری رکھتے، کیونکہ اس
امر کا امکان باقی تھا کہ اللہ ان لوگوں کو ہلاک نہ کرے۔

(تفسیر کبیر، ج ۱، ص ۱۵۸)

علامہ آلوسی اذا بق الى الفلك المستحون پر لکھتے ہیں: ابق کے

اصل مافی آقا سے فرار ہونے کے ہیں چونکہ حضرت یونس اپنے رب کے اون کے
 بغیر اپنی قوم سے بھاگ نکلے تھے اس لیے اس نکتہ کا اطلاق ان پر درست
 ہوا: پھر آگے چل کر لکھتے ہیں: جب تیسرا دن ہوا تو حضرت یونس اللہ تعالیٰ
 کی اجازت کے بغیر نکل گئے۔ اب جو ان کی قوم نے ان کو نہ پایا تو وہ اپنے
 بڑے اور چھوٹے اور جانوروں سب کو لے کر نکلے، اور نزولِ عذاب ان
 سے قریب تھا، پس انہوں نے اللہ تعالیٰ کے حضور زاری کی اور معافی مانگی اور
 اللہ تعالیٰ نے انہیں معاف کر دیا: (روح المعانی، ج ۲۳، ص ۱۱۳۰)

مولانا شبیر احمد صاحب زودہ تعلیم کی تشریح کرتے ہوئے فرماتے ہیں:
 "الزام یہ تھا کہ خطائے اجتہادی سے حکم الہی کا انتظار کیے بغیر جی سے نکل
 پڑے اور عذاب کے دن کی تعمین کر دی۔"

پھر سورہ القلم کی آیت قَا ضِرُّوْهُ كَيْدَ رَبِّكَ وَلَا تَكُنْ كَصَاحِبِ
 الْحُوتِ پر مولانا شبیر احمد صاحب صاحب مآشیہ بیت: "یعنی مچھلی کے پیٹ
 میں جلنے والے پیپہ" حضرت یونس علیہ السلام کی طرح مکذبین کے معاملہ
 میں تنگ دلی اور گھبراہٹ کا اظہار نہ کیجیے۔ اور اسی آیت کے فقرہ وَ
 هُوَ مَكْظُوْمٌ پر مآشیہ کو برہنہ ہوتے ہوئے دونا فرماتے ہیں: "یعنی قوم کی طرف
 سے غصے میں جو سے ہوئے تھے، مہمہمہ کرتا بی عذاب کی دعا، بلکہ پیشین
 گوئی کر بیٹھے۔" (تفسیر القرآن، سورہ صافات مآشیہ ص ۱۱۳)

اب حضرت یونس کے واقعہ اور اس کے متعلق علمائے ملت اور ائمہ تفسیر کے
 بعض مزید اقوال پیش کیے جاتے ہیں جن سے اس دعویٰ کا ثبوت مل سکتا ہے

کہ ان سے کوتاہی کا وعدہ ہوا تھا۔

اصل واقعہ کے متعلق دو مسلم باتیں

۱۔ واقعہ حضرت یونس کے متعلق یہ چیز تو سب کے نزدیک مسلم ہے کہ حضرت

یونس کی قوم پر خدا کی طرف سے عذاب آیا تھا۔ لیکن قوم جب اپنے کفر سے توبہ کر کے

باخلاص ایمان لائی تو خدا نے ان کا ایمان قبول فرما کر عذاب کو ان پر سے اٹھایا۔

إِلَّا قَوْمٌ يُونُسَ لَمَّا آمَنُوا كَفَفْنَا عَنْهُمْ عَذَابَ الْخِزْيِ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا

وَمَتَعْنَا هُمْ إِلَىٰ حِينٍ۔ (یونس)

(۲) اس بات میں بھی کوئی شک اور شبہ نہیں کہ حضرت یونس علیہ السلام کو اللہ

تعالیٰ نے تنبیہ یا عقاب اور سزائش کے لیے مچھلی کے پیٹ میں ڈالا تھا۔ اور ایک عرصہ

تک وہاں قید و بند میں وہ پڑے رہے تھے۔ ان دو باتوں کو سامنے رکھ کر یہاں

خود بخود ذہن میں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ: آخر اس کی کیا وجہ تھی کہ خدا نے اپنے مسلم

قانون رکھ آنا عذاب دیکھ کر ایمان لانا کسی کے لیے نافع نہیں، کے خلاف قوم یونس

کا ایمان قبول فرما کر عذاب کو ان پر سے اٹھایا اور قوم کے لیے یہ اضطراری ایمان

نافع ثابت ہوا؟ نیز اس بات کا آخر سبب کیا تھا کہ:

”حضرت یونس کو ایک عرصہ کے لیے مچھلی کے پیٹ میں رکھا گیا؟ اس سوال

کا جواب دیتے ہوئے مولانا مودودی نے فرمایا ہے کہ ان دونوں باتوں کا تحقق اس

لیے ہوا کہ: ایک طرف حضرت یونس سے فریضہ رسالت کی ادائیگی میں کچھ کوتاہیاں

ہو گئی تھیں۔ اور دوسری طرف اذنِ خداوندی کے بغیر قبل از وقت وہ اپنا مستقر

بھی چھوڑ کر چلے گئے تھے۔ لہذا خدا کے انصاف نے اس قوم کو عذاب دینا بھی گوارا

نہ کھا۔ کیونکہ اُن پر اتمامِ حجت کی قانونی شرائط پوری نہیں ہوئی تھیں۔ اور حضرت یونسؑ کو بھی ایک عرصہ تک پھل کے پیٹ میں رکھا گیا۔

مولانا کی یہ دونوں باتیں کہ حضرت یونسؑ سے فریضہ رسالت کی ادائیگی میں کوتاہی ہو گئی تھی، اور وہ اذنِ خداوندی کے بغیر اپنا مستقر چھوڑ کر چلے گئے تھے، ایسی باتیں نہیں ہیں جو صرف مولانا ہی کے ذہن کا اختراع ہو۔ بلکہ یہ وہ باتیں ہیں جو مولانا مؤردی سے بہت پہلے بڑے بڑے علمائے سلف اور مشاہیر امت نے اپنی تصانیف میں بصراحت ذکر کی ہیں اور کسی نے آج تک اس کے متعلق یہ کہنے کی جرأت نہیں کی ہے کہ ان علماء نے حضرت یونسؑ کی زمین کی بے یا ان کی شان میں گستاخی کی ہے یا وہ عصمت الانبیاء کے منکر ہو گئے ہیں۔ ذیل میں ان کے وہ اقوال ملاحظہ فرمائیں جن میں یہ دونوں باتیں بصراحت مذکور ہیں اور جو ہم کو معتبر ذرائع سے واقعہ حضرت یونسؑ کے متعلق پہنچی ہیں۔

امام بغوی اور دوسرے ائمہ تفسیر کی تصریحات

صاحب معالم التنزیل امام بغوی رحمۃ اللہ علیہ، آیت: وَذَٰلِیْنَ اِذْ ذَہَبَ مَغَاضِبًا لِّیُفْسِرَ رَتِّیْ ہُوَ یُکْتَبُ ہِیْ

اختلفوا فی معناه فقال الضحاك مغاضيا لقومه وهو

روایۃ العوفی عن ابن عباس قال کان یونس وقومه یسکنون

فلسطین فغزاہم ملک وسبی منهم تسعة اسباط فارحی اللہ

الی شعیا والنہی ان اذہب الی حزقیل الملک وقل لہ یوجہ

نبیا قریا فقال لہ الملک فمن تری فقال یونس فانه

قوی امین۔

فدعا الملک یونس فامرہ ان یخرج فقال له یونس هل
امرک اللہ باخراجی قال لا۔ فقال هل سمانی؟ قال لا فقال
فہنا غیری انبیاء اقویاء فالحوا علیہ فخرج من بینہم مغاضبا
للنبی وللملک ولقومہ اھ وھ العالم التنزیل ج ۳ ص ۲۵۸ بحاش
خازن،

”علمائے اس آیت کے معنی میں اختلاف کیا ہے صحا ک نے کہا ہے
کہ ”مغاضبا سے اپنی قوم پر حضرت یونس کا غضبناک ہونا مراد ہے۔ اس کو
عون فی ثن نے ابن عباس سے روایت کیا ہے۔ ابن عباس کہتے ہیں کہ حضرت یونس
بمعہ اپنی قوم کے فلسطین میں رہتے تھے پس ان سے ایک بادشاہ نے جنگ
کی اور نو خاندانوں کو قید کر لیا۔ پس اللہ تعالیٰ نے حضرت شیام نبی کو وحی
بھیجی کہ بادشاہ حزقیل سے جا کر کہو کہ ایک طاقتور نبی کو حملہ آور بادشاہ سے
جنگ کرنے کے لیے بھیج دے۔ حزقیل کے پاس جب حضرت شیام نبی
لے کر پہنچے تو حزقیل نے حضرت شیام سے کہا کہ آپ کس کو مناسب خیال
کرتے ہیں۔ حضرت شیام نے کہا کہ حضرت یونس کو وہ طاقتور بھی ہیں اور
امین بھی۔ بادشاہ نے حضرت یونس کو بلا کر کہا کہ تم جبار کے لیے نکلو۔ یونس
نے کہا کہ خدا نے مجھے یہ حکم کیا ہے کہ میں ہی جبار کے لیے نکلوں؟ اس نے
کہا نہیں۔ پھر یونس نے کہا کہ خدا نے خاص میرا نام کیا ہے؟ بادشاہ نے
کہا نہیں۔ اس پر حضرت یونس نے کہا کہ یہاں دوسرے بھی تو طاقتور ہیں

موجود ہیں۔ را نہیں کیوں نہ بھیجا جاتے، مگر انہوں نے یونسؑ ہی پر اصرار کیا۔ پس وہ نبی، بادشاہ اور قوم سب پر غصہ ہو کر جہاد کے لیے نکلے۔

حضرت یونسؑ کے غضب کی پہلی توجیہ

آیت کی تفسیر میں یہ پہلی توجیہ ہے جو امام ضحاکؒ کی طرف منسوب ہے۔

اس میں ”مغاضبا“ سے امام ضحاکؒ نے یہ معنی مراد لیے ہیں کہ ”حضرت یونسؑ اپنی قوم پر غصہ ہوئے تھے“ اور سبب غضب یہ بیان ہوا ہے کہ جب ان کو حضرت شیثانیؑ اور ملک خزعل کی وساطت سے خدا کا یہ حکم پیش کیا گیا کہ ”جہاد کے لیے نکلو“ تو حضرت یونسؑ نے حکم کی تعمیل میں پس و پیش کرتے ہوئے فرمایا کہ ”خدا نے

اس کام کے لیے خاص طور پر میرا انتخاب تو نہیں کیا ہے اور نہ خصوصی طور پر میرا نام لیا، تو آپ خاص میرا نام کیوں لے رہے ہیں اور خاص مجھے اس کام کے لیے کیوں بھیج رہے ہیں۔ در آں حالیکہ یہاں دوسرے بھی تو انبیاء موجود ہیں جو اس کام کو سرانجام دینے کے لیے میری طرح موزون ہیں“ اس طویل پس و پیش اور ریت و لعل کرنے کے باوجود بھی جب ملک خزعل اور باقیماندہ انبیاء نے ان سے اصرار کیا کہ جو کچھ بھی ہو جہاد کے لیے خاص تم ہی کو نکل جانا پسے گا“ تو حضرت یونسؑ نے اس اصرار کو اپنے اوپر زیادتی سمجھ کر قوم پر غیظ و غضب کا اظہار کیا اور بادلِ ناخراستہ اٹھاتی مجبوری سے جہاد کے لیے نکلے۔

قوم پر غیظ و غضب کے لیے یہ سبب معتول نہیں ہے

قوم پر حضرت یونسؑ کے غیظ و غضب کے لیے ابن عباسؓ کی اس روایت میں جو سبب بیان کیا گیا ہے بظاہر وہ اپنے اندر کوئی معقولیت نہیں دیکھتا، کیونکہ

حضرت یونسؑ سے نکلنے کا اصرار اگر کیا گیا تھا تو ملک حزقیل، حضرت شیاد اور دوسرے انبیاء کی طرف سے کیا گیا تھا نہ کہ قوم کی طرف سے۔ کیونکہ اس روایت میں قوم کا ذکر اصلاً نہیں ہے تو حضرت یونسؑ اگر غصہ ہو سکتے تھے تو ملک حزقیل اور حضرت شیاد اور دوسرے انبیاء پر ہی غصہ ہو سکتے تھے نہ کہ قوم پر! پس قوم پر غصہ ہونے کے لیے یہ کوئی معقول سبب نہیں ہے۔ اس لیے قوم پر حضرت یونسؑ کے غضبناک ہونے کی اصل وجہ ہمارے نزدیک صرف وہ ہے جو علامہ سید آلوسیؒ نے اپنی مشہور تفسیر روح المعانی ج ۱، ص ۸۳ میں ان الفاظ کے ساتھ ذکر کی ہے:

”ای غضبان علی قومہ لشدة شکمتہم وتمادی اصرارہم مع طول دعوتہ ایاہم اھ“

”یعنی حضرت یونسؑ اپنی قوم پر اس لیے غضبناک ہو کر نکلے کہ باوجود اس کے کہ وہ قوم کو زمانہ دراز سے دعوت حق پیش کرتے رہے۔ مگر قوم اپنی سختی طبع اور سنگدلی کی وجہ سے کفر ہی پر مصر رہی۔“

اور ابن عباسؓ کی روایت میں جو غضب کے لیے سبب بیان کیا گیا ہے وہ دراصل ملک حزقیل پر غضبناک ہونے کا سبب ہے نہ کہ قوم پر غضبناک ہونے کا۔ یہی وجہ ہے کہ علامہ سید آلوسیؒ نے ابن عباسؓ کی مذکورہ روایت کو ملک حزقیل پر غضبناک ہونے کے لیے بطور تعلیل ذکر کیا ہے۔ ذیل کی دوسری توجیہ میں اس کو ملاحظہ فرمائیں:

دوسری توجیہ اور سبب غضب

”آیت مفاضباً“ کی تفسیر میں دوسری توجیہ وہ ہے جسے علامہ سید آلوسیؒ نے

درج ذیل الفاظ میں ذکر کیا ہے :

وقیل غضبان علی الملک حزقیل فقد روی عن ابن عباس انه قال کان یونس وقومه یسکنون فلسطین فغزاہم ملک رومی منہم تسعة اسباط فارحمی اللہ الی شعیاء ان اذہب الی حزقیل الملک وقل لدیوجہ نبیا قویا فقال للہ الملک فمن تروی؟ قال یونس فامہ قوی امین۔ الخ

(روح المعانی، ج ۱۷، ص ۸۳)

”بعض نے کہا ہے کہ حضرت یونسؑ بادشاہ حزقیل پر غصہ ہوئے تھے اس کی وجہ یہ ہے کہ ابن عباس سے یہ منقول ہے کہ حضرت یونسؑ بعد اپنی قوم کے فلسطین میں رہا کرتے تھے کہ ایک بادشاہ نے ان سے جنگ کی اور نو غاروں کو قید کر کے لے گیا۔ اس وقت اللہ تعالیٰ نے حضرت شعیاءؑ نبی کو وحی بھیجی کہ بادشاہ حزقیل سے جا کر کہو کہ حملہ آور بادشاہ سے جنگ کرنے کے لیے کسی طاقتور بہادری کو بھیجے۔ بادشاہ حزقیل نے حضرت شعیاءؑ سے کہا کہ اس بارے میں آپ کی رائے کیا ہے؟ حضرت شعیاءؑ نے کہا کہ اس کام کے لیے یونسؑ زیادہ موزون ہے۔ کیونکہ وہ قوی بھی ہے اور امین بھی۔ الخ

اس توجیہ کا حاصل یہ ہے کہ ”مُفَاَضِبًا“ سے حضرت یونسؑ کا بادشاہ حزقیل

پر غضبناک ہونا مراد ہے۔ اور سبب غضب وہ ہے جو ابن عباس کی سابقہ روایات میں پہلی توجیہ کے ضمن میں بحوالہ امام بغوی ذکر کیا گیا ہے، یعنی بادشاہ حزقیل کا حضرت یونسؑ پر بار بار یہ اصرار کہ جنگ کے لیے تم ہی کو نکلنا پڑے گا۔

تیسری توجیہ

متعلقہ آیت کی تفسیر میں تیسری توجیہ وہ ہے جس کو بعض متقدمین ائمہ تفسیر سے امام بغویؒ اور دوسرے مفسرین نے درج ذیل الفاظ میں نقل کیا ہے:

وقال عروة بن الزبير وسعيد بن جبيرة وجماعة ذهب
عن قومهم مغاضباً لربه اذ كشفت العذاب عن قومهم بعد
ما اوعدهم

”عروہ ابن زبیر، سعید بن جبیر اور ایک جماعت کی رائے میں حضرت یونسؑ خدا پر غصہ ہو کر اپنی قوم کو چھوڑ گئے تھے اور خدا پر اس وجہ سے غصہ ہوئے تھے کہ حضرت یونسؑ نے قوم کو نزولِ عذاب کی دھمکی دی تھی۔ اور خدا نے ان پر سے عذاب کو اٹھالیا۔“

وقال الحسن انما غاصب ربه عز وجل من اجل انه امر
بالمسير الى قومه لينذرهم بأسه ويدعوهم اليه فقال
ربه ان ينظره ليتأهب للشخص من اليهم فقبل له ان الامر
اسرع من ذلك حتى سأل ان ينظر الى ان يأخذ نعلانيهما
فلم ينظر وكان في خلقه ضيق فذهب مغاضباً۔

”حسن بصری کی رائے میں خدا پر غصہ ہونے کی وجہ یہ تھی کہ خدا نے ان کو

حکم کیا تھا کہ قوم کے پاس جا کر عذاب الہی سے انہیں ڈرائیں۔ اور انہیں دعوتِ حق پیش کریں۔ اس پر حضرت یونسؑ نے درخواست پیش کر کے اپنے بہت مہلت مانگی تاکہ قوم کے پاس جانے کی تیاری کریں مگر جواب دیا گیا کہ معاملہ بڑی جلدی کا ہے۔ اس میں مہلت نہیں مل سکتی۔ آپؑ نے پھر درخواست کی کہ اتنی مہلت تو دی جائے کہ میں جوتے پہن کر آؤں مگر اس کے لیے بھی مہلت نہ ملی۔ چونکہ وہ سخت مزاج اور سخت طبیعت اس لیے غصہ ہو کر پلے گئے۔

وقال وهب بن منبه ان يونس كان عبدا صالحا
كان في خلقه ضيق فلما حصل عليه الثقال النبوة تفنم
تحتها تفنم الربيع تحت الحمل الثقيل فنقاها بين يديه
وخرج هاربا منها. فلذا لك اخرجك الله من اولى العزم
من الرسل. وقال لنبیه محمد صلعم. ناصبر كما صبر اولوا
العزم من الرسل. ولا تكن كصاحب الخوت - ۱۰۱

(معالم التنزیل ج ۴ ص ۲۵۸)

۱۰ اور وہبؒ نے کہا ہے کہ گو یونسؑ خدا کے نیک بندے تھے مگر مزاج او طبیعت میں تنگی بھی تھی۔ جب ان پر نبوت کی ذمہ داریوں کا بوجھ ڈالا گیا تو وہ اس کے نیچے اس نثرن دب گئے جس طرح اونٹ کا کمزور بچہ بھاری بوجھ کے نیچے دب جاتا ہے۔ اس لیے انہوں نے نبوت کے اس بوجھ کو وہی تار کر چھین دیا اور بھانٹ لگے "اسی وجہ سے خدا نے ان کا نام بھی اولو العزم

پیغمبروں کی فہرست سے نکال دیا۔

اور حضور صلعم سے فرمایا کہ اولوالعزم پیغمبروں کی طرح صبر کرو۔ اور
مچھلی والے نبی یونسؑ کی طرح مت ہنو۔ یعنی اس کی طرح بے صبری نہ
اختیار کرو۔

ائمہ تفسیر کی تین توجہات کا خلاصہ

پہلی توجہ یہ ہے کہ حضرت یونسؑ اپنی قوم پر غضبناک ہوئے تھے۔ اور لفظ "مغاضبا" سے مراد قوم پر ہی غضبناک ہونا ہے۔ یہی وہ توجہ ہے جو ابن عباسؓ سے بروایت عرونی نقل کی گئی ہے۔ اور متقدمین ائمہ تفسیر میں سے امام ضحاکؒ نے اس کو اختیار کیا ہے۔ اور متاخرین میں سے علامہ شیدائوسیؒ نے روح المعانی ج ۱ ص ۸۳ میں دوسری توجہات پر اس کو ترجیح دی ہے۔

دوسری توجہ یہ بیان کی گئی ہے کہ حضرت یونسؑ بادشاہ وقت (خرقیل) پر غصہ ہوئے تھے۔ کیونکہ اس نے حضرت یونسؑ ہی کو جہاد کے لیے منتخب کیا تھا اور کہا تھا کہ تم ہی کو جہاد کے لیے نکلتا پڑے گا۔ اس توجہ پر "مغاضبا" سے حضرت یونسؑ کا بادشاہ وقت (خرقیل) پر غضبناک ہونا مراد ہوگا۔

تیسری توجہ یہ بیان کی گئی ہے کہ حضرت یونسؑ اپنے رب پر غصہ ہوئے تھے اور "مغاضبا" سے ان کا یہی غضبناک ہونا مراد ہے۔ اسی معنی اور توجہ پر مذکور آیت کو بڑے بڑے مشاہیر علمائے امت حمل کیا ہے جن میں عروہ ابن زبیر، سعید بن جبیر، حسن بصریؒ، امام شعبیؒ اور وہب بن منبہ جیسے جہاں علم شامل ہیں۔ عبد اللہ ابن عباسؓ، اور ابن مسعودؓ سے بھی یہی تفسیر منقول ہے۔ روح المعانی ج ۱ ص ۸۳ میں اس بات کی تفسیر

کی گئی ہے کہ عبد اللہ ابن مسعودؓ نے بھی آیت کے یہی معنی بیان کیے ہیں کہ ”حضرت یونس علیہ السلام خدا پر غضبناک ہو کر چلے گئے تھے“

اوپر کی تینوں توجیہات میں یہ بات یکساں طریقہ سے پائی جاتی ہے کہ حضرت یونسؑ کو اپنے اس واقعہ میں غیظ و غضب لاحق ہوا تھا اس میں تینوں توجیہوں کے مابین کوئی فرق نہیں ہے۔ فرق اگر ہے تو صرف دو باتوں میں ہے۔ ایک یہ کہ وہ کس پر غضبناک ہوئے تھے؟ دوسری یہ کہ غیظ و غضب کے اسباب کیا تھے؟ جہاں تک پہلی بات کا تعلق ہے وہ اوپر کی تین توجیہات سے واضح ہو چکی ہے۔ یہی اسباب غضب کی تشخیص تو اس کی تفصیل درج ذیل ہے:

سبب غضب

پہلی توجیہ میں حضرت یونسؑ کے غیظ و غضب کے یہ علامہ سید آلودی کی عبارت میں یہ سبب بیان کیا گیا ہے کہ حضرت یونسؑ اپنی قوم کو زمانہ دراز تک دعوت حق پیش کرتے رہے لیکن قوم نے چونکہ اس سے کوئی اثر قبول نہ کیا اور اشکبار کی روش پر قائم و مضمر رہی۔ اس لیے حضرت یونسؑ ان پر غضبناک ہو کر چلے گئے۔ موصوف نے یہ بھی تصریح فرمائی ہے کہ قوم سے حضرت یونسؑ کا جدا جانا اگر بطور ہجرت تھا مگر خدا کی طرف سے وہ اس کے مجاز نہیں تھے چنانچہ وہ بکھتے ہیں:-

ای غضبان علی قومہ لشدة شکیمتم وتمادی اصرارهم
مع طول دعوتہ ایاہم۔ وکان ذہابہذا منہم ہجرة عنہم
لکنہ لم یومر بہ ام

”حضرت یونسؑ قوم پر اس وجہ سے غضبناک ہو گئے کہ باوجود اس کے

کہ وہ ان کو زمانہ دراز تک عیش کرتے رہے مگر قوم انتہائی سنگدل کی وجہ سے
 کفر ہی پر مصر رہی۔ اس بنا پر وہ غصہ ہو کر چلے گئے۔ قوم سے ان کا یہ پلا بانا
 اگرچہ بطور ہجرت تھا مگر وہ اس کے مجاز نہیں کیے گئے تھے۔

دوسری توجیہ میں سبب غضب وہ بیان کیا گیا ہے جو ابن عباس کی روایت
 میں ذکر کیا گیا ہے، جس کا حاصل یہ ہے کہ جب حضرت شعیب علیہ السلام اور ملک حزقیل
 کی طرف سے حضرت یونسؑ پر یہ اصرار کیا گیا کہ حکم جہاد کی بجا آوری کیسے بادشاہ ظالم
 سے آپ ہی کو جنگ کرنی پڑے گی۔ تو حضرت یونسؑ نے بہت پس و پیش اور لیت و دلت
 کر کے یہ معذرت پیش کی کہ نہ خدا نے خاص طور پر میرا نام لیا ہے اور نہ خاص میرے جانے
 کا حکم کیا ہے تو آپ خواہ مخواہ مجھے کیوں مجبور کر رہے ہیں؟ لیکن اس کے باوجود جب ان
 کی کوئی معذرت قبول نہ ہوئی اور حضرت شعیب اور ملک حزقیل اپنے اہل راز پر قائم رہے
 تو حضرت یونسؑ ان کے اس اصرار کو اپنے اوپر زیادتی سمجھ کر بادشاہ حزقیل پر غضبناک
 ہوئے اور بادل ناخواستہ جہاد کے لیے نکلے۔

تیسری توجیہ میں اپنے رب پر حضرت یونسؑ کے غضبناک ہونے کے لیے تین اسباب
 بیان کیے گئے ہیں جو تین مختلف ائمہ تفسیر کی تفسیروں میں ذکر کیے گئے ہیں۔ ان تین
 اسباب میں سے پہلا سبب یہ ہے کہ حضرت یونسؑ نے اپنی قوم کو چونکہ یہ دھمکی دی تھی
 کہ تم پر عذاب الہی نازل ہوگا اور خدا نے اس کے باوجود قوم پر سے عذاب کو اتھا کر
 حضرت یونسؑ کو ایک گونہ قوم کے سامنے غلط بیان ثابت کر دکھایا۔ اس لیے حضرت
 یونسؑ کو اپنے رب پر غصہ آیا اور ناراض ہو کر اپنی جگہ چھوڑ گئے۔ یہی وہ سبب ہے جو
 عروہ ابن زبیر، سعید بن جبیر اور سلف کی ایک جماعت نے بیان کیا ہے۔ اور جو امام

بغویٰ کی درج ذیل عبارت میں مذکور ہے:

وقال عن وثقه ابن الزبير وسعيد بن جبيرة جماعة ذهب عن
قومه مغاضبا لرتبه اذ كشف عن قومهم العذاب بعد ما
اوعدهم - اهـ

”عروہ ابن زبیر۔ سعید بن جبیر اور ایک جماعت کی رائے یہ ہے کہ حضرت
یونسؑ اپنے رب پر غصہ ہو کر قوم کو اس وجہ سے تھوڑے گئے تھے کہ انہوں نے اپنی
قوم کو نازل عذاب کی وعید سنائی تھی مگر خدا نے ان پر سے عذاب کو اٹھالیا۔“
خدا پر حضرت یونسؑ کے غیظ و غضب کے لیے دوسرا سبب یہ بیان کیا گیا ہے کہ
حضرت یونسؑ نے اپنے دعوتی کام کے لیے تیاری کرنے کی غرض سے یہ درخواست پیش
کی تھی کہ تھوڑی دیر کے لیے مجھے مہلت دی جائے تاکہ میں قوم کے پاس جانے کے لیے
سازد سامان فراہم کر لوں، مگر یہ درخواست منظور نہ ہوئی۔ اس لیے وہ خدا سے
ناراض ہو کر چلے گئے۔ یہ وہ سبب ہے جو حسن بصریؒ نے غیظ و غضب کے لیے بیان
کیا ہے۔ اور امام بغویؒ نے درج ذیل عبارت میں ذکر کیا ہے:-

وقال الحسن لما غاضب ربه عز وجل من اجل
انه امره بالمسير الى قومهم لينذرهم بأسه ويدعوهم
اليه فسأل ربه ان ينظره ليتأهب للشخص اليهم
فقيل له ان الامر اسرع من ذاك فخرج مغاضبا - الخ
”حسن بصریؒ کہتے ہیں کہ حضرت یونسؑ اس وجہ سے خدا پر غصہ ہوئے
تھے کہ خدا نے انہیں قوم کے پاس جانے کا حکم دیا تھا تاکہ انہیں عذاب

ابھی سے ڈرائیں اور دعوتِ حق ان کو پیش کریں۔ اس پر حضرت یونسؑ نے اپنے رب سے سوال کیا کہ تھوڑی دیر کے لیے مجھے بہت دی جائے تاکہ میں ان کے پاس جانے کے لیے تیاری کروں۔ مگر خدا کی طرف سے جواب ملا کہ معاملہ بڑی جلدی کا ہے۔ بہت اس میں نہیں مل سکتی۔ اس پر وہ غصہ ہو کر نکلے۔

اس غیظ و غضب کے لیے تفسیر اسباب یہ بیان کیا گیا ہے کہ حضرت یونسؑ چونکہ فطرۃً متکدل اور سخت مزاج واقع ہوئے تھے، لہذا جب ان پر نبوت کی ذمہ داریاں ڈالی گئیں، تو اٹھانے کی طاقت نہ رکھنے کی وجہ سے انہوں نے ذمہ داریوں کا بوجھ نہیں اتار کر پھینک دیا۔ اور خدا سے ناراض ہو کر چلے گئے۔ اسی پر خدا نے ان کو اولوالعزم پیغمبروں کے زمرے سے بھی نکال دیا۔ یہ وہ سبب ہے جو وہب بن منبہ نے خدا پر حضرت یونسؑ کے غیظ و غضب کے لیے بیان کیا ہے۔ اور امام بغوی نے درج ذیل الفاظ میں ذکر کیا ہے:

وقال وهب بن منبه ان يونس كان في خلقه ضيق فلما حمل عليه اثقال النبوة تفشى تحتها الربع تحت الحمل الثقيل. فقد فها بين يديه وخرج هارياً - ۱۵

”وہب بن منبہ نے کہا ہے کہ حضرت یونسؑ کی طبیعت اور مزاج میں تنگی تھی۔ جب ان پر نبوت کی ذمہ داریوں کا بوجھ ڈالا گیا تو وہ اس کے نیچے اس طرح دب گئے جس طرح اوٹ کا کمزور بچہ بھاری بوجھ کے نیچے دب جاتا ہے۔ اس لیے اس کو وہب اتار کر پھینک دیا اور بھاگ نکلے۔“

کیا حضرت یونسؑ کا جانا حکیم الہی کے تحت تھا؟

یہاں تک جو کچھ عرض کیا گیا اس کا تعلق حضرت یونسؑ کے غضب اور اس کے اسباب سے تھا۔ اب اس کے بعد یہ ذکر کیا جاتا ہے کہ آیا حضرت یونسؑ بے صبری کی وجہ سے اذن خداوندی کے بغیر اپنا مستقر چھوڑ کر چلے گئے تھے یا نہیں؟ اور کیا کسی مفسر نے اس کو فرائض رسالت میں کوتاہی قرار دیا ہے یا نہیں۔ جہاں تک اپنے مستقر کو چھوڑ کر چلے جانے کا تعلق ہے، یہ قرآن کریم میں ایک منصوصی امر ہے جس سے انکار کے لیے کوئی گنجائش نہیں ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اوپر حقینہ مفسرین کے اقوال اس قصہ کے متعلق نقل کیے گئے، ان سب میں تقریباً اس امر کا ذکر کیا گیا ہے کہ حضرت یونسؑ اپنی جگہ چھوڑ کر نکل گئے تھے۔ رہا یہ امر کہ یہ نکل جانا خدا کے اذن سے تھا یا بغیر اذن کے وہ نکل گئے تھے، تو اس کے لیے میرے خیال میں صرف روح المعانی کی ایک عبارت نقل کرنا کافی ہوگی۔ جو پہلے بھی نقل کی گئی ہے وہ یہ کہ:

وكان ذهابه هذا منهم هجرة عنهم بكنه لم يوص به ۱۵

رج ۱۷ ص ۱۸۲

”حضرت یونسؑ کا اپنی قوم سے چلا جانا اگرچہ بطور ہجرت تھا لیکن

ان کو خدا کی طرف سے اس کی اجازت نہیں مل گئی۔“

علامہ سید آلوسیؒ کی اس عبارت میں اس امر کی تصریح کی گئی ہے کہ حضرت یونسؑ

اپنے اس نکل جانے میں من جانب اللہ مامور اور مافون نہیں تھے اور ظاہر ہے کہ

اذن خداوندی کا انتظار نہ کرتے ہوئے ان کے نکل جانے کے لیے بے صبری کے

علاوہ دوسری کوئی وجہ نہیں ہو سکتی۔ بلکہ بے صبری ہی اس کی وجہ بن سکتی ہے اور

یہی اس کی وہ لغزش اور کوتاہی تھی جس پر وہ بطن الموت کے تاریک جیل خانے میں ایک عرصہ تک قید و بند کی صعوبتیں برداشت کرتے اور تکلیفیں اٹھاتے رہے۔ قرآن کریم نے انبیاء علیہم السلام کی جو تاریخ بیان کی ہے۔ اس کو آپ اچھی طرح پڑھیے۔ اور خوب اس کی ورق گردانی کیجیے۔ مگر آپ کو کہیں بھی یہ نہیں ملے گا کہ کوئی نبی اذن اور امر خداوندی کے بغیر اپنے مستحق کو چھوڑ کر چلا گیا ہو۔ اس کے برعکس یہ ضرور آپ کو ملے گا کہ جب کسی نبی کی امت پر نزول عذاب کا فیصلہ کیا گیا ہے تو نبی حکم خداوندی کا انتظار کرتے ہوئے اس وقت تک برابر مصروف تبلیغ رہے ہیں اور اپنی جگہ سے ہرگز نہیں ہٹے ہیں جب تک ان کو اللہ کی طرف سے نکلنے کی اجازت نہیں ملی ہے۔ حضرت نوح علیہ السلام کو جب تک خدا کی طرف سے یہ حکم نہیں ملا تھا کہ **وَاَصْنَعِ الْفُلَکَ بِاَعِیْنَتَا وَوَحِیْنَا.... حَتّٰی اِذَا جَاءَ اَمْرُنَا وَفَارَ التَّنُوْرُ قَلْنَا اَحْمِلْ فِیْهَا مِنْ کُلِّ زَوْجٍ مِّنْ اَشْیَءٍ اَلَا یَہْدٰیہٗ تُوْرًا** اس وقت تک وہ برابر اپنی قوم میں رہ کر تبلیغ کرتے رہے اور کہیں بھی نہیں گئے۔

اسی طرح حضرت لوط علیہ السلام بھی اس وقت تک برابر مصروف تبلیغ رہے جب تک ان کو یہ حکم نہیں ملا تھا کہ **فَاَسْرِ بِاَهْلَکَ لَیْقَطِعَ مِنَ الْبَیْلِ اَلَا یَہْدٰیہٗ**۔ آنحضرت صلعم کو بھی تا وقتیکہ ہجرت کا حکم نہیں ملا تھا وہ برابر اہل مکہ میں رہتے ہوئے دین اسلام کی تبلیغ کرتے رہے اور جب ہجرت کی اجازت ملی تب آپ نے مکہ چھوڑ کر مدینہ کی طرف ہجرت کی

بہر حال انبیاء کی تاریخ میں کوئی بھی ایسی مثال نہیں پیش کی جاسکتی کہ کوئی نبی اذن خداوندی کے بغیر اپنا مستحق چھوڑ کر چلا گیا ہو۔ بجز حضرت یونس کے کہ صرف وہ

اذن خداوندی کے بغیر اپنی جگہ چھوڑ کر نکل گئے تھے۔ حالانکہ ان پر یہ لازم تھا کہ وہ حکیم خداوندی کا انتظار کرتے۔ اور حکیم خداوندی آئے تک تبلیغ دین اور دعوتِ حق پیش کرنے میں برابر مصروف اور مشغول رہتے۔ اسی چیز کو امام رازی رحمہ اللہ نے نہایت تصریح کے ساتھ ذکر کیا ہے۔ وہ اسبابِ معصیت پر بحث کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

والاقرب فیہ وجہان۔ الاول ان ذنبہ کان لان اللہ
تعالیٰ وعدہ انزال الہلاک بقومہ فظن انہ نازل لا محالۃ
فلاجل هذا الظن لم یصبر علی دعائہم فکان الواجب علیہ
ان یشتم علی الداعی۔ (تفسیر کبیر ج ۱، ص ۱۵۸)

”معصیت کے وجوہ میں دو وجہ زیادہ قریب ہیں۔ ان میں سے پہلی وجہ یہ ہے کہ حضرت یونسؑ کا گناہ یہ تھا کہ اللہ تعالیٰ نے ان کے ساتھ یہ وعدہ کیا تھا کہ آپ کی قوم پر عذاب نازل ہوگا۔ انہوں نے یہ خیال کیا کہ عذاب لا محالہ نازل ہوگا۔ پس وہ اپنے اس خیال کی وجہ سے یہ صبر نہ کر سکے کہ قوم کو دعوتِ حق برابر دیتے رہیں۔ حالانکہ ان پر یہ واجب تھا کہ وہ دعوتِ حق پیش کرنے پر قائم رہتے۔“

یہ عبارت اس بارے میں صریح ہے کہ حضرت یونسؑ پر یہ کام لازم اور واجب تھا کہ وہ قوم کو تبلیغ کر کے دعوتِ حق پیش کرنے پر تا اذنِ ہجرت قائم رہتے اور بے صبر ہو کر اپنا مقام نہ چھوڑتے۔ مگر انہوں نے ایسا نہیں کیا بلکہ بے صبری کی وجہ سے اپنا مقام چھوڑ کر چلے گئے۔

اب مقررین حضرات بتائیں کہ حضرت یونس بے صبری کی وجہ سے اپنی جگہ سے
 ہٹے تھے یا نہیں؟ اور بے صبری کی وجہ سے اذنِ خداوندی کے بغیر ان کا چلا جانا تو باہمی
 تھی یا نہیں اور جب ان پر یہ واجب اور لازم تھا کہ وہ اپنی قوم میں رہ کر تبلیغ کرتے
 اور بے صبر ہو کر نہ چلے جاتے۔ تو ان کی یہ کوتاہی فرائض رسالت کی ادائیگی سے متعلق
 ہوئی یا نہیں؟ اب اگر ان باتوں کی وجہ سے مولانا مودودی کو عصمتِ ابدیہ کا منکر
 اور گروہ اہل السنّت سے خارج قرار دیا جائے، تو امامِ ازی رحمۃ اللہ علیہ کے بارے
 میں کیا راستے قائم کی جائے گی؟ یہ باتیں تو انہوں نے بھی لکھی ہیں
 سابقہ مباحث کے نتائج

حضرت یونس کے واقعہ سے متعلق اوپر جو مباحث ذکر کیے گئے اور تفسیر
 آیت میں علمائے سلف کے جو اقوال پیش کیے گئے، ان تمام سے جو امور بطور نتائج
 ثابت ہوتے ہیں ان کو ہم ذیل میں ذکر کرتے ہیں۔ پھر ان کی روشنی میں یہ دیکھیں گے
 کہ آیا مولانا مودودی نے حضرت یونس کے متعلق تفہیم القرآن میں جو کچھ لکھا ہے
 وہ علمائے سلف کی ان تصریحات کے موافق ہے یا مخالف۔

جو امور سابقہ مباحث سے بطور نتیجہ ثابت ہوتے ہیں یا جو کمزوریاں اور
 کوتاہیاں علمائے سلف کے مذکورہ اقوال میں حضرت یونس کی طرف صراحتاً
 منسوب ہوئی ہیں وہ یہ ہیں:

۱، "حضرت یونس علیہ السلام میں سختی مزاج اور شگدلی موجود تھی۔"

کان فی خلقہ ضیق۔

اب، "حضرت شعیبؑ یا بادشاہ حزقیل کی رسالت سے جب ان کو

خدا کا یہ حکم ”نچا کر“ جہاد کے لیے نکلنا تھا تو انہوں نے تعمیل حکم میں بہت پس پیش شروع کر دی اور احتجاج کیا کہ: هل امرک اللہ باخراجی اور هل سمانی، فہنا انبیاء اقویاء غیری۔

(ج) ”بہت پس پیش کرنے کے بعد ایک دوسرے نبی بادشاہ اور اپنی قوم پر غضبناک ہو کر مجبوراً جہاد کے لیے نکلے، فخرج من بینہم مغاضباً للنبی وللذک ولقومہ“

”د“ ان کی قوم سے جب خدا نے عذاب کراٹھایا اور وہ قوم کے سامنے بظاہر ایک گونہ وعدہ خلافت ثابت ہوئے تو وہ خدا پر غصہ ہو گئے ”ذهب عن قومہ مغاضباً لربہ اذ کشف عنہم العذاب بعد ما اوعدهم۔“

(س) ”جب ان کو خدا کی طرف سے دعوت حق پیش کرنے کی غرض سے قوم کے پاس جانے کا حکم ہوا تو انہوں نے خدا سے مہلت مانگی جب انہیں مہلت نہ ملی تو نہ اسے ناراض ہو کر غصہ کی حالت میں بٹھے۔“

(ص) ”حضرت یونسؑ اگرچہ خدا کے نیک بندے تھے مگر طبیعت کے لحاظ سے کمزور اور مزاج کے اعتبار سے سخت بھی واقع ہوئے تھے جب ان پر نبوت کی ذمہ داریوں کا بوجھ ڈالا گیا تو اٹھانے کی طاقت نہ رکھنے کی وجہ سے ان کو زمین اتار کر پھینک دیا اور بھاگ نکلے۔ اسی وجہ سے اللہ تعالیٰ نے ان کا نام اولوالعزم پیغمبروں کی فہرست سے نکال دیا۔“

یہ تمام باتیں سابقہ مباحث میں علمائے سلف کے اقوال اور تفسیری عبارات

میں بالتصریح ذکر کی گئی ہیں۔ اس کے علاوہ علامہ سید آلوسی اور امام رازی رحمۃ اللہ علیہما کی عبارتوں میں مزید تین باتیں یہ بھی ہیں :

(ا) حضرت یونسؑ اذن خداوندی کے بغیر اپنا مقام چھوڑ کر چلے گئے تھے۔ "وكان ذهابه هذا منهم هجرة عنهم لكنهم لم يرموا به"
 (روح المعاني)

(ب) حضرت یونسؑ پر یہ واجب تھا کہ وہ اپنے مقام میں تبلیغ دین اور دعوت حق پیش کرنے پر قائم و دائم رہتے اور اپنے مقام سے نہ ہٹتے۔
 (ج) "لیکن وہ دعوت حق اور تبلیغ دین پر ثابت قدم نہ رہ سکے، بلکہ بے صبری کی وجہ سے یہ واجب کام چھوڑ کر چلے گئے۔" فلم يصبر على دعاءهم۔ وكان الواجب عليه ان يستمر على الدعاء۔ (تفسیر کبیر)

ج ۱، ص ۱۵۸

مولانا قاضی مظہر حسین صاحب اور دوسرے مفسرین کے ایک سوال !

کیا ان تصریحات کی روشنی میں ہم مولانا قاضی مظہر حسین صاحب، اور مولانا مودودی کے دوسرے مفسرین حضرات سے یہ پوچھنے کا حق رکھتے ہیں کہ اوپر کی یہ تمام باتیں جو علمائے سلفؒ اور ائمہ تفسیر کی عبارتوں میں بصراحت ذکر کی گئی ہیں، کوتاہیاں اور کمزوریاں ہیں یا نہیں؟ اور ان میں سے اکثر کا تعلق فریضہ رسالت کی ادائیگی سے تھا یا نہیں؟ مثلاً اللہ کی طرف سے حکم جہاد ملنے پر حضرت یونسؑ کا یہ پس و پیش اور احتجاج کہ ہل اہل اللہ باخراجی؟ اور ہل سمانی؟ یا یہ کہ فہمنا انبیاء اقویاء غیری۔ اسی طرح اذن خداوندی کے بغیر اپنے محل سے بے صبر ہو کر ہٹنا۔ حالانکہ ان

پر فرض اور لازم ہی تھا کہ اپنی جگہ دعوت حق دینے اور تبلیغ دین کرنے پر قائم رہتے کیا یہ تمام چیزیں وہ کرتا، یہاں نہیں ہیں جو فرضیہ رسالت کی ادائیگی سے متعلق ہیں؟ اور کیا یہ کمزوریاں اور کوتاہیاں حضرت یونسؑ کی طرف علمائے سلفؒ کی سابقہ عبارتوں میں بصراحت منسوب نہیں ہیں؟ اگر ان تمام سوالوں کا جواب اثبات میں ہوا تو یقیناً اثبات میں ہے، تو پھر خیاب مولانا قاضی مظہر حسین صاحب اور دوسرے معترضین حضرات کے ان اعتراضات میں کیا وزن رہ جاتا ہے کہ:

”حضرت یونسؑ سے فرضیہ رسالت کی ادائیگی میں کوتاہی نہیں ہوئی ہے، کیونکہ نبی سے فرضیہ رسالت کی ادائیگی میں کوتاہی کا ہونا محال ہے۔“
 ”اور کسی بھی مستند عالم نے اس طرح کی کوئی بات نہیں کہی ہے۔“
 کیا یہ تمام علمائے سلفؒ اور ائمہ تفسیر آپ کے نزدیک مستند علماء نہیں ہیں جنہوں نے حضرت یونسؑ کی طرف مذکورہ بالا تمام کوتاہیاں اور کمزوریاں منسوب کی ہیں؟ اور جب آپ کے نزدیک اس قسم کی کوتاہی محال ہے تو مذکورہ ائمہ تفسیر اور علمائے سلفؒ نے کس طرح حضرت یونسؑ سے محال قسم کی کوتاہیوں کا صدور ہونا تسلیم کر لیا اور ان کی طرف ان کوتاہیوں کی نسبت کر دی؟

پھر آپ کا یہ ارشاد کہ: ”نبی سے فرضیہ رسالت کی ادائیگی میں کوتاہی کا ہونا جرم اور گناہ ہے۔ اور جو لوگ اس طرح کا عقیدہ رکھتے ہیں، وہ عصمتِ انبیاء کے منکر اور گروہ اہل سنت سے خارج ہیں۔“ کس طرح صحیح تسلیم کیا جائے گا۔ جبکہ عروہ ابن زبیرؓ عبید بن جریجرؓ حسن بصریؓ اور وہب بن منبہ جیسے جہاں علم اور اساطین امت اس کے برخلاف اس بات کے قائل ہوئے ہیں کہ اس طرح کی کوتاہیاں نہ صرف یہ کہ انبیاء علیہم السلام

سے ہو سکتی ہیں بلکہ ہوتی ہیں؛ اور علامہ آلوسیؒ اور امام رازی رحمہما اللہ بھی اسی کے قائل نظر آتے ہیں۔ کیا آپ کے نزدیک یہ سب حضرات عصمتِ انبیاء کے متکراؤ گروہ اہل سنت سے خارج ہیں؟ — نیز آپ کے اس اعتراض میں بھی کوئی جان نہیں ہے کہ: حضرت یونسؑ خدا کے مقرر کردہ وقت سے قبل بے صبر ہو کر اپنے متقرر سے نہیں بڑے تھے؛ کیونکہ اگر وہ وقت سے قبل بے صبری کی وجہ سے نہیں ہٹے تھے تو امام فخر الدین رازیؒ یہ کس طرح کہتے ہیں: **فلاجل هذا الظن لم يصبر على دعائهم وكان الواجب عليه ان يستمر على الدعاء**؛ پھر قرآن کریم کے اس ارشاد کا کیا مطلب؛ کہ **فَاَصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ وَلَا تَكُنْ كَصَاحِبِ الْحُوتِ**؛ اپنے رب کے حکم کا انتظار کرو۔ اور مچھلی والے پیغمبر یونسؑ کی طرح مت ہو۔ بہر حال یہ حقیقت بجائے خود مسلم ہے کہ علمائے سلفؒ اور ائمہ تفسیر نے حضرت یونسؑ کے متعلق یہ تسلیم کیا ہے کہ ان سے کوئی باتیں ہوتی تھیں اور ان کا تعلق فریقہ رسالت کی ادائیگی کے سوا کسی چیز سے نہ تھا تو مولانا مودودی کا یہ کہنا کہ: حضرت یونسؑ سے فریقہ رسالت کی ادائیگی میں کوئی باتیں ہو گئی تھیں۔ علمائے سلف کی تصریحات کے بالکل مطابق ہے نہ کہ مخالفت۔

کیا انصاف کا تقاضا یہی ہے؟

ہماری سمجھ سے یہ بات یقیناً بالاتر ہے کہ آج وقت کے بعض تنگ نظر حضرات جب مولانا مودودی کی تصانیف میں معمولی سی بات اپنی رائے اور نظریہ کے خلاف دیکھتے ہیں تو ان کے اسلحہ خانے مولانا کے خلاف حرکت میں آجاتے ہیں اور کفر، فسق اور ضلالت کے فتروں کی گولہ باری سے ان کے مذہبی دارالافتاء گرنے لگتے ہیں اور

مولانا مودودی اور جماعت اسلامی کو کبھی تو بین انبیاء کا مجرم ٹھہراتے ہیں اور کبھی عصمت
 الانبیاء کے منکر۔ لیکن جب وہی باتیں دوسروں کی عبارتوں میں لکھی ہوتی ملتی ہیں تو ان
 کی دُور بین نگاہیں نہ ان کی گراہی پر پڑتی ہیں، نہ وہ ان کو تو بین انبیاء کے مجرم ٹھہرا
 سکتے ہیں اور نہ ان کو عصمت الانبیاء کے منکر قرار دے سکتے ہیں، بلکہ ان کی عبارتوں
 میں دُور از کار تاویل پس گھڑتے ہیں تاکہ وہ اعتراض کا مورد نہ بن سکیں۔ کیا انصاف کا تقاضا
 یہی ہے؟ آخر ان حضرات کے پاس کوئی معقول دلیل ہے جس کی بنا پر ایک ہی جرم کی
 پاداش میں مولانا مودودی کو تو گردن زدنی سمجھتے ہیں۔ اور بعض دوسرے علماء کو لائق
 احترام تصور کرتے ہیں؟ فَهَلْ عِنْدَهُمْ مِنْ عِلْمٍ نَجْزٍ جَوْوَلْنَا؟ اَمْ يَتَّبِعُونَ
 اَهْوَاءَهُمْ فَيَمِيلُونَ مَيْلًا عَظِيمًا؟

نبی سے کوتاہی کا ہونا جرم اور گناہ نہیں ہے

در اصل بات یہ ہے کہ ان حضرات نے کبھی اس بات پر غور ہی نہیں کیا ہے کہ نبی
 سے کوتاہی یا اجتہادی نغزشوں کا سرزد ہونا، گو وہ رسالت کی ذمہ داریوں کی ادائیگی
 سے متعلق کیوں نہ ہو، نہ کوئی جرم ہے اور نہ گناہ۔ بلکہ یہ بشریت کے لوازمات ہیں جن سے
 انبیاء علیہم السلام معصوم نہیں ہیں، نہ انبیاء کی طرف اس طرح کی کوتاہیوں کی نسبت کرنے
 سے انسان عصمت الانبیاء کا منکر گردانا جاسکتا ہے۔ کیونکہ یہ بات تمام اہل سنت
 کے نزدیک مسلم ہے کہ زلات، تقصیرات اور خطاؤں سے انبیاء علیہم السلام معصوم
 و محفوظ نہیں ہیں۔ ان کی عصمت اگر ہے تو گناہوں سے ہے، نہ کہ زلات اور کوتاہیوں
 سے۔ چنانچہ مسئلہ عصمتہ الانبیاء میں اس کی تحقیق گزر چکی ہے۔ لہذا مولانا مودودی
 نے اگر حضرت یونس کے بارے میں یہ کہا ہو کہ: ان سے فرائض رسالت کی ادائیگی

میں کوتاہیاں ہو گئی تھیں۔ تو یہ کوئی ایسی بات نہیں ہے جس کی وجہ سے مولانا مودودی کو گروہ اہل سنت سے خارج کیا جائے یا ان کو عصمت الانبیاء کا منکر قرار دیا جائے بلکہ یہ وہی بات ہے جو متقدمین علمائے تفسیر کہتے چلے آئے ہیں۔ آخر سوچنے کی بات ہے کہ اس واقعہ میں اگر حضرت یونس علیہ السلام سے کوئی کوتاہی سرزد نہ ہوئی ہوتی۔ یا اس کا تعلق رسالت کے فرائض اور ذمہ داریوں کی ادائیگی سے نہ ہوتا تو حضرت یونس کو بغیر کسی قصور اور کوتاہی کے جس کا تعلق اس کے منصب رسالت کے فرائض کی ادائیگی سے ہو، کیونکر مچھلی کے پیٹ میں ڈالا جاتا۔ اور اگر وہ تبیح و تقدیس کے ذریعہ سے معافی نہ مانگتے تو قیامت تک مچھلی کے پیٹ میں پڑے رہتے؟ فلولاً انہ کان من المتبحرین المبت فی بطنہ الی یدم یبعثون۔ یہی وجہ ہے کہ حضرت یونس علیہ السلام کی طرف متعدد کمزوریوں اور کوتاہیوں کی نسبت پائی جاتی ہے جس سے انکار کرنا بڑا مشکل امر ہے۔

اب اگر ان کوتاہیوں کی نسبت کرنے سے عروہ ابن زبیر، سعید بن جبیر، حسن بصری، شعبی اور وہب بن منبہ اور ابن عباسؓ و ابن مسعود رضی اللہ عنہم اجمعین جیسے اکابرین امت توہین انبیاء کے مجرم نہیں ٹھہرے ہیں اور نہ عصمت انبیاء کے منکر قرار پاتے ہیں۔ تو آخر ایک مولانا مودودی ان کوتاہیوں کی نسبت کرنے سے کیوں توہین انبیاء کے مجرم یا عصمت الانبیاء کے منکر قرار پائیں؟ ورنہ پھر جن لوگوں نے حضرت یونسؑ کی طرف ذنب کی نسبت کی ہے۔ وہ تو بطریق اولیٰ عصمت انبیاء کے منکر اور توہین انبیاء کے مجرم قرار پائیں گے۔

کیا علامہ آلوسیؒ اور امام مجاہدؒ بھی عصمت انبیاء کے منکر ہیں؟

اس طرح علامہ سید آلوسیؒ بھی توہین انبیاء کے ترکیب اور عصمت الانبیاء کے منکر ٹھہریں گے۔ کیونکہ انہوں نے بھی یہاں ایک آیت کی تفسیر کرتے ہوئے حضرت یونسؑ کی طرف ”ذنب“ (گناہ) کی نسبت کی ہے۔ چنانچہ آیت اِنِّیْ کُنْتُ مِنَ الظَّالِمِیْنَ کی تفسیر میں وہ لکھتے ہیں:

وهذا اعتراض منه علیه السلام بذنبه واظهار توبته

لیفرج عنه کذبہ۔ اھ (ج ۱، ص ۸۳)

”حضرت یونسؑ کا یہ قول اپنے گناہ کا اقرار اور توبہ کا اظہار ہے، کہ

اس کی وجہ سے ان کی تعلیف دور ہو جائے۔“

اور امام ”مجاہد“ بھی توہین انبیاء کے ترکیب اور عصمت الانبیاء کے منکر ٹھہریں گے کیونکہ انہوں نے بھی قصہ حضرت یونسؑ سے متعلق آیت: وَهُوَ مُلِیْمٌ کی تفسیر ”ذنب“ کے ساتھ کی ہے۔ امام بخاری رحمہ اللہ علیہ وَهُوَ مُلِیْمٌ کی تفسیر میں فرماتے ہیں: ”قال مجاهد مذنب“ مجاہد نے کہا ہے کہ ملیم کے معنی گنہگار کے ہیں۔ (ج ۱۲ ص ۴۸۴)

لیکن اگر مختصر ضمن حضرات کے نزدیک امام مجاہدؒ اور علامہ سید آلوسیؒ۔ ذنب اور گناہ کی نسبت کرنے پر نہ توہین انبیاء کے ترکیب ہوئے ہیں اور نہ عصمت الانبیاء کے منکر۔ تو ہونا مودودیؒ کو بھی کوتاہیوں کی نسبت کرنے پر نہ توہین انبیاء کا ترکیب قرار دیا جاسکتا ہے اور نہ عصمت الانبیاء کا منکر، کیونکہ نبیؐ سے کوتاہی کا ہونا جرم اور گناہ نہیں ہے۔

ایک اشکال اور اس کے جوابات

ممکن ہے مولانا مودودی کے مقررین حضرات ہمارے مندرجہ بالا معروضات پر یہ اشکال پیش کریں کہ ائمہ تفسیر کے اقوال اور عبارات میں حضرت یونسؑ کی طرف جو چند کوتاہیاں منسوب کی گئی ہیں ان میں سے بعض کوتاہیوں کی نسبت کو محققین علمائے تفسیر نے صحیح تسلیم نہیں کیا ہے بلکہ غلط قرار دیا ہے۔ چنانچہ علامہ سید آلوسیؒ کی درج ذیل عبارت سے واضح ہے۔

وقيل مغاضباً لربه - وحكى في هذه المغاضبة كفيات و

تعقب ذلك في البحر بانه يجب اطراح هذا القول اذ

لا يناسب ذلك بمنصب النبوة اه (ج، ص ۸۳)

”بعض ائمہ تفسیر نے مغاضباً سے خدا پر غضبناک ہونا مراد لیا ہے۔

پھر اس میں بہت سی باتیں نقل کی گئی ہیں۔ مگر بحر محیط میں اس کو رد کر کے

کہا گیا ہے کہ یہ توجہ اس لیے غلط ہے کہ یہ معنی شانِ انبیاء اور منصبِ

نبوت کے ساتھ مناسب نہیں (بلکہ بہت فروتر ہیں)۔

رہا یہ کہ صحابہؓ راۓ ائمہ تابعینؓ کے اقوال میں بھی حضرت یونسؑ کی طرف اس بات

کی نسبت پائی جاتی ہے کہ ”وہ خدا پر غضبناک ہوئے تھے“ تو اس کے لیے صاحب بحر

محیط نے یہ تاویل پیش کی ہے کہ ان کی عبارتوں میں اگر مغاضباً کے معنی مغاضباً لرتبہ

بیان کیے گئے ہوں تو اس سے مراد یہ نہیں کہ ”وہ خدا پر غصہ ہوئے تھے“ بلکہ مراد یہ

ہے کہ ”قوم پر خدا کی رضا کے لیے غصہ ہوئے تھے“ یعنی لرتبہ میں لام مغاضباً

کا صمد نہیں بلکہ تعلیل کے لیے ہے، چنانچہ وہ لکھتے ہیں:

”وَيَنْبَغِي أَنْ يَتَأَوَّلَ مَنْ قَالَ ذَلِكَ مِنَ الْعُلَمَاءِ كَالْحَسَنِ وَ
الشَّعْبِيِّ وَابْنِ جُبَيْرٍ وَغَيْرِهِمْ مِنَ التَّابِعِينَ وَابْنِ مَسْعُودٍ
مِنَ الصَّحَابَةِ بَأَن يَكُونُ مَعْنَى قَوْلِهِمْ ”لِرَبِّهِ“ لِأَجْلِ رَبِّهِ
وَحِمِيَّةً لِدِينِهِ. فَالْلامُ لَامُ الْعِلَّةِ لَا الْلامُ الْمَوْصِلَةَ لِلْمَفْعُولِ
بِهِ“ ۱۵ (روح المعاني ج ۱، ص ۸۳)

”حسن بصری، امام شعبی، ابن جبیر اور دوسرے تابعین یا عبد اللہ
ابن مسعود سے جو یہ توجیہ منقول ہے کہ ”مغاضباً“ کے معنی ”مغاضباً لربہ“
ہیں تو مناسب یہ ہے کہ اس میں یہ تاویل کی جائے کہ لربہ میں لام تعلیل
کے لیے ہے نہ کہ مغاضباً کا صلد ہے۔ اور آیت کے معنی یہ ہیں کہ حضرت
یونس غصہ تو اپنی قوم پر پورے تھے مگر غرض خدا کی رہنا جوئی اور دین کی
حمایت تھی نہ کہ کچھ اور“

اور خود علامہ سید آلوسیؒ نے بھی اس نسبت کو یہودیوں کا خود ساختہ زعم قرار دیا
ہے۔ چنانچہ وہ لکھتے ہیں:

وَكُونِ الْمُرَادُ مَغَاضِبًا لِرَبِّهِ عَزَّ وَجَلَّ مَقْتَضِي زَعْمِ الْيَهُودِ قَائِمٍ
زَعَمُوا أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى أَمَرَ أَنْ يَذْهَبَ إِلَى نَيْنَوَى وَيَنْذِرَ أَهْلَهَا
فَهَرَبَ مِنْ ذَلِكَ الْخَمْ وَلَا يَخْفَى أَنَّ مِثْلَ هَذَا الْهَرَبِ حَمَائِلٌ
عَنْهُ الْأَنْبِيَاءُ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ - وَالْيَهُودُ قَوْمٌ بَحْتٌ“ ۱۶
(روح المعاني ج ۱، ص ۸۴)

”یہ کہنا کہ مغاضباً سے مراد خدا پر غضبناک ہونا ہے۔ زعم یہودی کا مقتضائے

یہود کہتے ہیں کہ حضرت یونسؑ کو اللہ تعالیٰ نے اہل مینوی کے پاس جا کر عذاب الہی سے ڈرانے کا حکم کیا تھا۔ مگر وہ حکم کی تعمیل نہ کرتے ہوئے بھاگ گئے۔ لیکن یہ حقیقت کسی سے پوشیدہ نہیں کہ تعمیل حکم سے بھاگ جانا انبیاء کا شایان شان نہیں ہے۔ اس سے ان کا مقام بلند ہے۔ اور یہود ایک بہتان تراش قوم ہیں۔“

خلاصہ یہ کہ حضرت یونسؑ کی طرف اس بات کی نسبت صحیح نہیں ہے کہ وہ خدا پر غصہ ہوئے تھے۔ اور نہ مغانیہ سے خدا پر اس کا غضبناک ہونا مراد ہے۔ اور سلف کی عبارتوں میں جو حضرت یونسؑ کی طرف اس کی نسبت پائی جاتی ہے تو وہ نقل ہیں۔ لہذا سلف کی مذکورہ عبارتوں سے اس بات کی تائید نہیں ہو سکتی۔ کہ ”حضرت یونسؑ سے فرضیہ رسالت کی ادائیگی میں فی الواقع کوتاہیاں ہو گئی تھیں۔“ جیسا کہ مولانا مودودی کہہ رہے ہیں۔

جواب اول

اس اشکال کے مختلف اور متعدد جوابات دیئے جاسکتے ہیں۔ پہلا جواب یہ ہے کہ ہم پہلے بالتفصیل عرض کر چکے ہیں کہ آیت متعلقہ کی تفسیر میں علمائے تفسیر نے تین توجیہات منقول ہیں۔ ایک یہ کہ حضرت یونسؑ اپنی قوم پر غصہ ہوئے تھے۔ دوسری یہ کہ بادشاہ وقت خزفیل پر غصہ ہوئے تھے۔ اور تیسری یہ کہ اپنے رب پر غصہ ہوئے تھے۔ یہ تینوں توجیہات صاحب روح المعانی اور دوسرے بہت سے مفسرین کی تفسیروں میں صاف طور پر مذکور ہیں۔ صاحب بحر محیط اور علامہ سید آلوسیؒ نے اگر روکیا ہے تو صرف تیسری توجیہ پر کیا ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ پہلی اور دوسری

توجیہ اُن کے نزدیک بھی صحیح ہیں جس طرح کہ دوسرے ائمہ تفسیر نے ان کو صحیح تسلیم کیا ہے۔ امام بغوی رحمۃ اللہ علیہ نے تیسری توجیہ کی تردید اور پہلی اور دوسری توجیہ کو صحیح تسلیم کرنے کے متعلق تحریر فرمایا ہے:

والتأویلات المتقدمة أولى بحال الانبياء من انه ذهب

مغاضبا لقومه اول الملك - اھ دمعالم التنزيل

پہلی دو تاویلیں شان انبیاء کے ساتھ زیادہ مناسب ہیں وہ یہ کہ

حضرت یونس قوم یا بادشاہ وقت پر غصہ ہو کر چلے گئے تھے۔

اور جب یہ دونوں توجیہیں صحیح ثابت ہو گئیں تو ان کی تفصیلات میں اسباب غضب کی تشخیص کے بارے میں ابن عباسؓ سے جو روایات پہلے ذکر ہو چکی ہیں کیا وہ اس بات کے ثبوت کے لیے کافی نہیں ہیں کہ حضرت یونسؑ سے فریضہ رسالت کی ادائیگی میں کوتاہی ہوئی تھی؟ آخر حضرت شعیب علیہ السلام کے ذریعہ جہاد کا حکم ملنے پر حضرت یونسؑ کا یہ فرانا کہ کیا خدا نے خاص میرا نام لیا ہے؟ یا خاص میرے نکلنے کا حکم کیا ہے؟ اور کیا یہاں دوسرے انبیاء نہیں جو جہاد کے لیے جا میں؟ اور یہ کہ ”مجھے اکیلا کیوں مجبور کیا جاتا ہے؟“ — اور یا اذن خدا زندی کے بغیر اپنا مستقر چھوڑ کر بھاگنا۔ جیسا کہ روح المعانی ج ۱، ص ۸۳ میں مذکور ہے۔ اور قرآن کریم کے الفاظ اذ ابق الی الغدک المشحون میں بھی مصرح ہے۔ یہ تمام چیزیں اپنی ظاہری شکل و صورت کے اعتبار سے تعمیل حکم میں پس و پیش کرنا اور کوتاہیاں نہیں ہیں؟ اور اگر تمام روایات میں صریح طور پر حضرت یونسؑ کی طرف منسوب نہیں کی گئی ہیں جو اس قصہ کی تفصیلات اور اسباب غضب کی تشخیص کے بارے میں نقل کی گئی ہیں؟ نیز ان تمام کوتاہیوں کا تعلق فرائض رسالت

کی اڑائی سے نہیں ہے، کیا حکم جہاد کی تعمیل ان کے فرائض رسالت میں داخل نہیں تھی اور یہ تمام باتیں جو حضرت یونسؑ نے اس موقع پر کہی تھیں اس کی ادائیگی میں کوتاہیاں نہیں تھیں؛ اگر ان تمام سوالوں کا جواب اثبات میں ہو، اور یقیناً اثبات میں ہے تو اس سے بڑھ کر اس بات کے ثبوت کے لیے کہ "حضرت یونسؑ سے فریقہ رسالت کی اڑائی میں کوتاہیاں ہو گئی تھیں" اور کیا دلیل پیش کرنی چاہیے؟

جواب دوم

دوسرا جواب یہ ہے کہ صاحب بحر محیط اور علامہ آلوسیؒ نے جو تفسیری توجیہ کی دیکھی ہے اس سے ان کا مقصد صرف یہ ہے کہ قرآنی لفظ "مغاضبا" سے مغاضبا لربہ مراد لینا اور یہ کہنا کہ "مغاضبا" میں حضرت یونسؑ کی طرف جو غیظ و غضب منسوب کیا گیا ہے اس سے قرآن کی مراد یہ ہے کہ حضرت یونسؑ خدا پر غضبناک ہوئے تھے؛ یہ صحیح نہیں ہے کیونکہ یہ شایع انبیاء کے ساتھ مناسب نہیں ہے۔ اور کلام اس میں نہیں ہے نہ ہم نے یہ دعویٰ کیا ہے کہ اس غیظ و غضب سے خدا پر ہی حضرت یونسؑ کا غضبناک ہونا مراد ہے کلام صرف اس میں ہے اور اسی کا ہم دعویٰ بھی کر رہے ہیں کہ علامہ سلفؒ اور ائمہ تفسیر نے "مغاضبا" کی تفسیر "مغاضبا لربہ" کے ساتھ کی ہے، گو قرآن کریم کی مراد نہ ہو۔ اور ائمہ تفسیر و علامہ سلفؒ ہی نے یہ تسلیم کیا ہے کہ حضرت یونسؑ علیہ السلام خدا پر غصہ ہوئے تھے۔ اور یہ ایک ایسا دعویٰ ہے جو کبھی نہیں جھٹلایا جاسکتا اور ایک ایسی حقیقت ہے جس سے انکار کرنے کی کوئی گنجائش نہیں ہے۔ کیونکہ سلفؒ کے اقوال میں "مغاضبا" کی تفسیر میں "مغاضبا لربہ" کے معنی صراحت کے ساتھ بیان کیے گئے ہیں جس سے واضح طور پر معلوم ہوتا ہے کہ علامہ سلفؒ اور ائمہ تفسیر نے حضرت یونسؑ کی طرف اس بات

کی نسبت صحیح تسلیم کی ہے کہ وہ اپنے رب پر غصہ ہوئے تھے، اگرچہ ”مغاضباً“ کے لیے تفسیر کی حیثیت سے علامہ آلوسیؒ اور صاحب بحر محیطؒ اسے تسلیم نہیں کرتے اور کہتے ہیں کہ قرآنی لفظ ”مغاضباً“ کی یہ مراد نہیں ہے کیونکہ یہ شان انبیاء علیہم السلام کے خلاف ہے۔
 رہا یہ کہ صاحب بحر محیطؒ نے سلفؑ کے اس قول میں یہ تاویل کی ہے کہ ”مغاضباً لربہ“ میں لام تعلیل کے لیے ہے نہ کہ مصلہ ماضیہ ہے اور مغاضباً لربہ کے معنی سلفؑ کے نزدیک یہ ہیں کہ حضرت یونسؑ غصہ تو اپنی قوم پر ہوئے تھے مگر غرض اس میں خدا کی خوشنودی اور اس کی رضا جوئی تھی اور دین حق کی حمیت، لہذا سلفؑ کی عبارات میں بھی حضرت یونسؑ کی طرف خدا پر غصہ ہونے کی نسبت ثابت نہ ہوئی، تو اس کے متعلق ہم صاف نکتوں میں یہ کہتے ہیں کہ سلفؑ کی عبارتوں میں اس تاویل کے لیے ادنیٰ سی گنجائش نہیں مل سکتی۔ اور یہ اُن کے کلام میں تاویل نہیں بلکہ توجیہ الکلام بما لا یرضیٰ بہ فائض ہی ہے۔

آخر سوچنے کی بات ہے کہ مغاضباً لربہ میں اگر سلفؑ کے نزدیک لام تعلیل کے لیے ہو نہ کہ مصلہ ماضیہ کا۔ اور مراد ان کی یہ ہو کہ حضرت یونسؑ کو غصہ تو قوم پر آیا تھا مگر اس غصہ کی وجہ خدا کی رضا جوئی تھی۔ جیسا کہ صاحب بحر محیطؒ کہتے ہیں تو پھر ان کے کلام میں اس غضب کے لیے ”لربہ“ کے سوا دوسرے اسباب کیوں بیان کیے گئے ہیں اور اسباب بھی وہ جو خاص خدا پر غضبناک ہونے کے ہی اسباب ہو سکتے ہیں؟ مثلاً:
 عروہ ابن زبیر، سعید بن جبیر وغیرہ کے قول میں مغاضباً لربہ کے لیے سبب یہ بیان کیا گیا ہے:

ذهب عن قومہ مغاضباً لربہ اذ کشف عنهم العذاب لما

اوعدہم۔ اھ

”حضرت یونسؑ خدا پر غضبناک ہو کر قوم کو اس لیے چھوڑ کر چلے گئے تھے کہ اس نے قوم سے عذاب کا وعدہ کیا تھا۔ اور خدا نے عذاب کو ان پر اتھالیا۔“

اور حسن بصری کے قول میں مغاضباً لربہ کے لیے جو سبب بیان کیا گیا ہے وہ امام بغویؒ کے الفاظ میں یہ ہے :

انما غاضب ربہ لاجل انہ امرہ بالمسیر الی قومہ لینذرہم
بأسہ ویدعوہم الیہ فسأل ربہ ان ینظرہ لیتاہب للشخص
الیہم فلم ینظر فذهب مغاضباً اھ

”حضرت یونسؑ اس وجہ سے خدا پر غصہ ہوئے تھے کہ خدا نے اس کو قوم کے پاس جاکر عذاب الہی سے ڈرانے اور دعوت پیش کرنے کا حکم کیا تھا۔ پس اس نے تیاری کرنے کے لیے بہت مانگی جو اُسے نہ ملی۔ اس لیے اپنے رب پر وہ غضبناک ہو کر چلے گئے۔“

کیا کوئی اللہ کا بندہ ان عبارات پر نظر رکھ کر یہ کہنے کی جرأت کر سکتا ہے کہ مغاضباً لربہ میں لام تعلیل کے لیے ہے اور غضب سے اُن کے اس قول میں قوم ہی پر غضب مراد ہے۔ لیکن اس غضب کی وجہ خدا کی رضا جوئی تھی اور دین کی حقیقت؟ عاذاً وکلاً۔ بلکہ یہ عبارات صاف بتلا رہی ہیں کہ سلفؑ نے یہ وجوہات اور اسباب خدا پر غضبناک ہونے کے لیے بیان کیے ہیں نہ کہ خدا کی رضا جوئی کی غرض سے قوم پر غضبناک ہونے کے لیے۔ ہذا سلف کی عبارتوں میں یہ تاویل کوئی صحیح تاویل یا توجیہ نہیں بلکہ

توجیہ الکلام بما لا یرضی بہ قائلہ ہے۔

جواب سوم

اشکال مذکورہ کا تیسرا جواب یہ دیا جاسکتا ہے کہ قطع نظر اس سے کہ عملائے سلف کی عبارتوں میں صریح طور پر حضرت یونسؑ کی طرف بعض کوتاہیوں کی نسبت کی گئی ہے، قرآن کریم میں جہاں جہاں اس قصہ کی طرف اشارات کیے گئے ہیں، ان پر یہ ہم غور کرتے ہیں تو ان سے بھی یہ معلوم ہوتا ہے کہ حضرت یونسؑ سے کچھ نہ کچھ کوتاہیاں ہو گئی تھیں اور ان کا تعلق بھی فریضہ رسالت کی ادائیگی سے تھا۔ ورنہ کوئی وجہ نہ تھی کہ ان کو بطور عتاب یا بغض منراہ بطن الحوت کے تنگ و تاریک جیل بنانے میں ڈال کر ایک مدت تک وہاں رکھا جاتا۔ اور اگر وہ تسبیح و تقدیس کے ذریعہ تائب ہو کر معافی نہ مانگتے تو قیامت تک اسی جیل بنانے میں پڑے رہتے۔ فَمَلُوا انہ کان من المبحین للبت فی بطنہ الی یوم یبعثون۔ قرآن کریم میں پانچ مختلف مقامات پر اس قصہ کی طرف اشارات کیے گئے ہیں۔ پوری تفصیل اگرچہ کسی ایک مقام میں بھی نہیں بیان کی گئی ہے۔ تاہم اس کے بعض اہم حصے ضرور نقل کیے گئے ہیں۔ ذیل میں ان آیات کو ہم ذکر کرتے ہیں جن میں یہ اہم حصے نقل کیے گئے ہیں۔

۱۔ سورہ یونسؑ میں قوم یونسؑ پر سے عذاب اٹھانے کا ذکر ان الفاظ میں کیا

گیا ہے:

فَلَوْلَا کانت قریۃ امت فتنعھا ایمانھا الا قوم یونسؑ

لما امنوا کشفنا عنہم عذاب الخزی فی الحیوة الدنیا و

متعنا هم الى حيت - رینس،

”پس کیوں نہ ہوئی کوئی بستی کہ ایمان لاتی پھر کام آتا ان کو ایمان لانا۔
مگر رینس کی قوم جب وہ ایمان لائی، تو اٹھایا ہم نے اُن پر سے زلت
کا عذاب۔ دنیا کی زندگانی میں اور نفع پہنچایا ہم نے ان کو ایک وقت
دعیتن تک :-

اس آیت میں اگرچہ اس بات کا کوئی ذکر نہیں ہے کہ حضرت یونسؑ سے کچھ
کو تاہی ہو گئی تھی۔ مگر یہ بات تو اس میں بصراحت ذکر کی گئی ہے کہ جب قوم رینس
ایمان لائی تو ایمان ان کے حق میں نفع بخش ثابت ہوا اور عذاب کو ان پر سے اٹھا
لیا گیا۔

اس مضمون پر جب ہم غور کرتے ہیں تو معلوم ہوتا ہے کہ قوم یونسؑ کے ساتھ یہ
معاملہ نزولِ عذاب کے عام قانون کے خلاف کیا گیا تھا کیونکہ اس قانون کی ایک
مستقل دفعہ یہ ہے کہ آثارِ عذاب دیکھ کر ایمان لانا کسی کے لیے نافع نہیں ہو سکتا۔
”وہ یوم یأتی بعض ایات ربک لا ینفع نفسا ایمانھا لہ

تکن آمنت من قبل“

اسی قانون کے تحت جب فرعون آثارِ عذاب دیکھ کر ایمان لایا اور کہا کہ:
آمنت انه لا اله الا الذی امنت به بنو اسرائیل
وانا من المسلمین۔

”نہیں نے اب یہ مان لیا کہ اس خدا کے سوا دوسرا کوئی معبود نہیں۔
جس پر بنی اسرائیل ایمان لاسچکے ہیں اور یہی مسلمانوں میں سے ہوں :-

تو یہ ایمان اس کے حق میں نفع بخش ثابت نہ ہوا۔ اور نہ غرق ہونے سے نجات نصیب ہوئی بلکہ اس کے جواب میں یہ ارشاد ہوا:

الآن وقد عصيت قبل وكنت من المفسدين؛

”اب تو ایمان لایا، حالانکہ اس سے پہلے رپڑی عمر نافرمان رہا اور

تھا تو فساد پھیلانے والوں میں سے“

پس اگر قوم یونس کے اس استثناء کے لیے وجہ فی الحقیقت یہی ہو کہ ”حضرت یونس

اذن خداوندی کے بغیر اپنا مستقر چھوڑ کر چلے گئے تھے اور حکم خداوندی کا انتظار نہ کرتے ہوئے از خود اپنی جگہ سے ہٹ گئے تھے جس کی وجہ سے نزول عذاب کے لیے قوم پر جو اتمام حجت کر لینا ضروری تھا وہ پورا نہ ہوا تھا تو پھر اس آیت سے یہ بات بھی اشارۃً ثابت ہوگی کہ:

”حضرت یونس علیہ السلام کا بے صبری کی وجہ سے اذن خداوندی کے بغیر اپنا مستقر چھوڑ کر جانا اگرچہ فی الحقیقت ایک گونہ ہجرت کی غرض سے تھا مگر چونکہ خدا کی طرف سے تمام حال ان کو اس کی اجازت نہیں ملی تھی، اس لیے ان کے منصب جلیل کے پیش نظر، یہ ان کی ایک ایسی لغزش اور کوتاہی شمار ہوگی جو ان کے فرائض رسالت کی ادائیگی میں کوتاہی سمجھی جائے گی کیونکہ ان کے ذمہ یہ لازم تھا کہ وہ حکم خداوندی آنے تک تبلیغ دین، اور دعوت حق کے فریضہ کی ادائیگی پر قائم رہتے۔ اور اس سے پہلے بطور خود اپنی جگہ سے نہ ہٹتے۔ جیسا کہ امام فخر الدین رازی کی تصریح اس کے متعلق پہلے گزر چکی ہے۔ اور علامہ سید آلوسی نے بھی آیت اِتٰی کُنْتُ مِنَ الظَّالِمِیْنَ کے تحت اس کی طرف اشارہ کیا ہے۔

وہذا اعتراف متضعیہ السلام بذنبہ والظہار لتوبہ
لیفرج عنہ کویتہ اہرج ۱۴۸

”یہ قول حضرت یونسؑ کی طرف سے اپنے گناہ کا اقرار اور توبہ کا اظہار
ہے تاکہ ان سے ان کی تکلیف دور کی جائے۔“

۲۔ سورہ انبیاء میں ارشاد ہے:

وَذَٰلِیْنَ السُّؤْلِ اِذْ ذُہِبَ عَنْہُمْ مَّا ظَنُّوْا اَنْ لَّنْ نَّقْدِرَ عَلَیْہِ
فَنَادَیْ فِی السُّلُمٰتِ اَنْ لَا اِلٰہَ اِلَّا اَنْتَ سُبْحٰنَکَ اِنِّیْ کُنْتُ مِنَ
الظَّٰلِمِیْنَ۔ فَاسْتَجَبْنَا لَہٗ وَنَجَّیْنٰہُ مِنَ الْغَمِّ وَکَذٰلِکَ نُنَجِّی
الْمُؤْمِنِیْنَ۔ (الانبیاء)

”اور بھلی واسے کو جب وہ غصہ ہو کر چلا گیا پھر سمجھا کہ نہ پکڑ سکیں گے
ہم اس کو۔ پھر پکارا اندھیروں میں کہ نہیں ہے کوئی حاکم سوا اے تیرے۔ تو
بے عیب ہے تحقیق میں تھا گنہگاروں میں سے پھر سن لی ہم نے اس کی
پکار اور نجات دی اس کو اس گھٹن سے اور یوں ہی ہم نجات دیتے ہیں
ایمان والوں کو۔“

۳۔ سورہ الصافات میں ہے:

وَإِنَّ یُّوْنُسَ لَمِنَ الْمُرْسَلِیْنَ اِذْ اَبَقَ اِلَی الْفُلْکِ الْمَشْحُوْنِ
مَسَاہَمَ فَاَکَانَ مِنَ الْمُدْحَضِیْنَ کَالْتَمَہِ الْحَوْتَ وَهُوَ مُلِیْمٌ
فَلَوْلَا اَنَّهُ کَانَ مِنَ الْمُسْتَجِیْبِیْنَ لَبِثَ فِی بَطْنِہٖ اِلَی یَوْمٍ
یُّبْعَثُوْنَ۔ (الصافات)

”اور تحقیق یونسؑ ہے رسولوں میں سے۔ جب بھاگ کر پہنچا اس بھری کشتی میں۔ پھر قرعہ ڈلوایا تو نکلا خطاوار۔ پھر نکل لیا اس کو مچھلی نے دیکھا لگے وہ الزام زدہ تھا۔ پھر اگر یہ بات نہ ہوتی کہ وہ یاد کرتا تھا پاک ذات کو، تو رہتا اسی کے پیٹ میں جس دن تک کہ زندہ ہوں مردے“

۴۔ اور سورہ قلم میں ہے :

فَاٰمِنْزِلْنٰكُمْ رَّبِّكَ وَلَا تَكُنْ كَصٰحِبِ الْخُوْتِ اِذْ نَادٰى
وَهُوَ مَكْظُوْمٌ- لَوْلَا اَنْ تَدَاذِرْكَ يَعْثُوْهُمِّنْ رَّبِّهٖ لَنُبَذَّ
بِالْعَنَآءِ وَهُوَ مَذْمُوْمٌ-

”اب استغاثل سے راہ دیکھتے رہو اپنے رب کے حکم کی اور مت ہو مچھلی والے (پیغمبر) جیسے۔ جبکہ پکارا اس نے اور وہ غصہ میں بھرا تھا۔ اگر نہ سنبھالتا اس کو احسان اس کے رب کا، تو پھینکا گیا ہی تھا چٹیل میدان میں درآں حالیکہ وہ مذمت کردہ تھا“

یہ آیات صاف بتا رہی ہیں کہ حضرت یونس علیہ السلام کو چند دن یا ایک عرصہ تک مچھلی کے پیٹ میں جو بطور قید رہنا پڑا تھا، یہ کسی لغزش اور کوتاہی سرزد ہوئے بغیر نہ تھا، بلکہ لغزش اور کوتاہی کا ہی نتیجہ تھا۔ یہ بات بھی ان آیات سے معلوم ہوتی ہے کہ اس سے بے صبری کی بھی ایک کوتاہی ہو گئی تھی۔ چنانچہ سورہ قلم کی آیت سے واضح ہے اور یہ کوتاہیاں لامحالہ رسالت کے فرائض اور ذمہ داریوں سے ہی متعلق تھیں۔ ورنہ ان کوتاہیوں پر اس کو مچھلی کے پیٹ میں ڈال کر ایک عرصہ تک قید کر رکھنے کی آخر کیا ضرورت تھی۔ پھر قید و بند بھی ایسی کہ اگر وہ تسبیح و تقدیس میں ہمہ وقت مشغول رہ کر معافی نہ

مانگتے تو قیامت کے لیے بطن الحوت کے تنگ و تاریک جیل خانے میں پڑے رہتے؛ اس لیے ماننا پڑتا ہے کہ مولانا مودودی کا یہ کہنا کہ حضرت یونس علیہ السلام سے فریضہ رسالت کی ادائیگی میں کوتاہیاں ہو گئی تھیں " بالکل درست اور قرآنی تعلیم کے سونی صد مطالبہ ہے۔

انبیاء علیہم السلام کا صحیح مقام

امتوں پر حضرات انبیاء علیہم السلام کا احترام اور تعظیم بیشک فرض اور لازم بلکہ جزو ایمان ہے۔ اور ان کی شان میں معمولی قسم کی توہین اور گستاخی بھی جب عہد اہمہ تو انسان کو دائرہ اسلام سے خارج کر دیتی ہے۔ لیکن اسلام نے ہر چیز کے لیے ایک حد مقرر کی ہے جس سے تجاوز اسلام کی نظر میں محمود نہیں ہے۔ انبیاء علیہم السلام کی تعظیم کا یہ مطلب ہرگز نہیں کہ ہم ان کی تعظیم و احترام میں ناجائز حد تک غلو کر کے ان کو مقام بشریت اور درجہ انسانیت سے اٹھا کر مقام الوہیت پر پہنچائیں۔ اور جو بشری کوتاہیاں ان سے بتقاضائے بشریت سرزد ہوئی ہیں اور قرآن و حدیث میں بالمتصریح مذکور بھی ہیں یا ان پر قرآن و حدیث دونوں قطعی دلائل کرتے ہیں ان سے ہم انکار کر بیٹھیں۔ اور اس طرح قرآن و حدیث ہی سے انکار کرنے کا خطرہ مول لیں۔

اس طرح کا غلو کرنے کے لیے اسلامی شریعت میں کوئی گنجائش نہیں ہے۔ اور اسی سے اہل کتاب کی پوری امت شرک میں مبتلا ہوئی تھی۔ اور آج سے تقریباً چودہ سو سال پہلے قرآن کریم نے اپنے اس اعلان کے ذریعہ سے غلو کا یہ دروازہ ہمیشہ کے لیے بند کر کے رکھ دیا ہے کہ: قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لَا تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ وَلَا تَقْلُوا عَلَى اللَّهِ إِلَّا الْحَقَّ۔ اسی کی تشریح کرتے ہوئے حضور

نے فرمایا ہے کہ: لا تظرونی کما اظرت النصارى المسيح ابن حرم۔ میرے
حق میں مبالغہ آمیز مدح سرائی نہ کرو جس طرح کہ نصاریٰ حضرت مسیح علیہ السلام کے
حق میں کرتے رہے ہیں۔ لہذا مولانا مودودی کے اس کہنے میں شرعاً کوئی حرج نہیں کہ
”حضرت یونس سے فریضہ رسالت کی ادائیگی میں کوتاہیاں ہو گئی تھیں“ کیونکہ یہ وہی
بات ہے جو ان تمام آیات سے معلوم ہوتی ہے جو قرآن کریم کے مختلف مقامات میں اس
نکتہ کے متعلق نازل ہوئی ہیں اور سلف صالحین کی تفسیری عبارتوں میں بھی یہ بات
بالتصریح ذکر ہو چکی ہے۔

حضرت یونس علیہ السلام اور حدیث رسولؐ

اس کے علاوہ قرآن کریم سے قطع نظر جب ہم اس معاملہ میں حدیث رسولؐ کی طرف
رجوع کرتے ہیں تو بعض حفاظ حدیث کی تصانیف میں ایسی روایتیں بھی ملتی ہیں جن سے
حضرت یونس علیہ السلام کے بارے میں اس بات کا ثبوت ملتا ہے کہ ان سے بعض
کوتاہیاں ضرور سرزد ہوئی تھیں۔ حافظ ابن کثیر نے اپنی مشہور تفسیر میں درج ذیل روایتیں
جرح کیے بغیر نقل کی ہیں:

۱۔ قال ابن مسعود ان الله قد ارسل من البحر اخضر حوتاً

يشق البحار حتى جاء فالتقم يونس حين التقى نفسه من

السفينة فارحى الله الى ذالك الحوت ان لا تاكل له لحماً و

لا تشم له عظماً فان يونس ليس لك رزقاً وانا بما بطنك

تكون له سجناً۔ ۱ھ

”ابن مسعودؓ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے ”بحرِ اخضر“ سے ایک مچھلی کو

حکم کر کے بھیجا۔ جو دریائے قس کو چیرتی ہوئی حضرت یونس کے پاس پہنچی۔ پس نکل آیا اس کو جبکہ ڈال دیا اس نے اپنے آپ کو کشتی سے۔ پس حکم کیا اللہ تعالیٰ نے مچھلی کو کہ نہ کھاؤ یونس کا گوشت، اور نہ توڑو اس کی کوئی ہڈی۔ کیونکہ یونس تمہاری خوراک نہیں بلکہ تیرا پیٹ اس کے لیے جیل خانہ ہے جس میں وہ ایک وقت تک رہے گا۔

۲۔ درودی محمد بن اسحق عن حدثه عن عبد اللہ ابن

رافع مولى ام سلمة قال سمعت ابا هريرة يقول قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لما اراد الله حبس يونس في بطن الحوت ادعى الله الى الحوت ان خذوا ولا تخدشوا له لحم ولا تكسر له عظماً... وسمي في بطن الحوت فسمعت الملكة تسبيحه - فقالوا يا ربنا انا نسمع صوتاً ضعيفاً بارض غربية قال ذاك عبدى يونس عصاى فحبسته في بطن الحوت فى البحر رواه ابن جرير - ۱۵۱ ابن كثير ج ۳ ص ۱۹۱-۱۹۲

”محمد بن اسحق نے ایک محدث کے ذریعہ سے عبد اللہ ابن رافع سے یہ روایت کی ہے کہ میں نے ابو ہریرہؓ کو یہ کہتے ہوئے سنا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ ارشاد فرمایا ہے کہ جب اللہ نے ارادہ کیا کہ یونسؑ کو مچھلی کے پیٹ میں ایک عرصہ کے لیے بند رکھے تو اس نے ایک مچھلی کو یہ حکم کیا کہ یونسؑ کو پکڑ تو لو، مگر اس کے گوشت کو زخمی نہ کرو اور نہ اس کی ہڈی توڑو۔“ حضرت یونسؑ نے مچھلی کے پیٹ میں جا کر تسبیح پڑھنی شروع کر دی

ترطاً کہ نے اس کی تسبیح سن کر بارگاہ الہی میں یہ عرض کیا کہ خدایا! ہم ایک اہنی
زمین میں کمزوری ایک آواز سن رہے ہیں (یہ کون ہے؟) اللہ نے جواب دیا:
یہ میرا بندہ یونسؑ ہے۔ اس نے میرے حکم کی نافرمانی کی ہے جس کی پاداش
میں نے مچھل کے پیٹ میں اُسے دریا میں بند کر رکھا ہے۔“

ابن جریر نے جس سند سے یہ مرفوع روایت نقل کی ہے اس میں محمد ابن اسحاق کے بعد
ایک راوی مبہم ذکر کیا گیا ہے جو شیخ ہے محمد ابن اسحاق کا۔ اس لیے ہو سکتا تھا کہ اس مبہم
راوی کی وجہ سے حدیث کے ثبوت سے انکار کیا جاتا۔ اس بنا پر ابن کثیر نے اس کے متعلق
آگے چل کر کہا کہ:

ورواہ البزار فی مسندہ من طریق محمد ابن اسحاق عن
عبد اللہ ابن رافع عن ابی ہریرۃ فذکر نحوہ (ہرج ۳ ص ۱۹۲-۱۹۱)
وہ بزار نے اس حدیث کو اپنی سند میں محمد ابن اسحاق کے طریقہ سے عبد اللہ
ابن رافع سے عن ابی ہریرۃ روایت کر کے ابن جریر کی روایت کی مانند ذکر
کیا ہے۔“

الغرض! بزار کی روایت میں محمد ابن اسحاق اور عبد اللہ ابن رافع کے درمیان ریل مبہم
کا ذکر نہیں کیا گیا ہے۔ جس سے معلوم ہوتا ہے کہ ابن جریر کی روایت میں محمد ابن اسحاق اور
عبد اللہ ابن رافع کے درمیان جو ریل مبہم ذکر کیا گیا ہے وہ ”مزید فی متصل الانساب“
کے قبیل سے ہے۔ اور یہ ثبوت حدیث کے لیے مضر نہیں ہے۔ اس بنا پر ثبوت حدیث
سے انکار کرنا یا اس پر ضعف کا حکم لگانا درست نہیں ہے۔

روایات مذکورہ کا ماحصل

مندرجہ بالا دونوں موقوف و مرفوع روایتوں سے جو امور بطور ماحصل ثابت ہوئے ہیں وہ درج ذیل تین امور ہیں:

۱۔ ”حضرت یونسؑ کو ایک عرصہ تک پھلی کے پیٹ میں بطور قید رکھا گیا تھا اور یہ ”بطن المحوت“ ان کے لیے ایک جیل خانہ مقرر کیا گیا تھا۔“
یہ بات موقوف اور مرفوع دونوں قسم کی روایتوں میں بصراحت ذکر کی گئی ہے۔ چنانچہ موقوف روایت میں لفظ ”انما بطنك تكون له سجنا سے اور مرفوع میں لفظ ”فجبتہ فی بطن المحوت سے ظاہر ہے۔

ب۔ ”بطن المحوت کے تنگ و تاریک جیل خانہ میں حضرت یونسؑ کو ایک عرصہ کے لیے بند کر کے رکھنا ایک ایسی نافرمانی یا کوتاہی کی پاداش میں تھا جو اللہ تعالیٰ کے احکام اور فراتین رسالت کی ادائیگی سے متعلق تھی۔“
اس کا ثبوت درج ذیل الفاظ سے واضح ہے جو مرفوع روایت میں آئے ہیں:
ذالك عبدی یونسؑ عصانی فجبتہ فی بطن المحوت۔ اھ

ج۔ ”بطن المحوت کے اس تنگ و تاریک جیل خانے سے حضرت یونسؑ کی رہائی کا حکم اس وقت صادر کیا گیا تھا جبکہ اس نے اپنی نافرمانی یا کوتاہی کا اعتراف کر کے بذریعہ تسبیح معافی مانگ لی۔ اور فرشتوں نے بھی اس کی گائی کے لیے سفارش کر دی۔“

اس کا ثبوت بھی حدیث مرفوع کے ایک جملہ سے واضح ہے جو حافظ ابن کثیرؒ نے اس کے اخیر میں اس طرح ذکر کیا ہے:

قال فشفعوا له عند ذالك فامر الله الحوت فقذفه

في الساحل - ۱ھ راہن کثیر - ج ۲ ص ۱۹۱-۱۹۲

” حضورؐ نے فرمایا: فرشتوں نے اس وقت اس کے لیے سفارش کر

دی پس اللہ نے مچھلی کو حکم کیا۔ اور اس نے دریا کے کنارے اس کو ڈال دیا۔

آپ بتائیے کہ حضورؐ کے ان ارشادات کی روشنی میں مولانا مودودی کا یہ کہنا کہ:

” حضرت یونسؑ سے فرائض رسالت کی ادائیگی میں کوتاہیاں ہو گئی تھیں۔“ درست ہے

یا نہیں؟

بہر حال قرآن و حدیث کی تصریحات و اشارات اور علمائے سلف کی تفسیری

عبارات کو سامنے رکھ کر اس بات سے انکار کرنا بڑا مشکل ہے کہ ” حضرت یونسؑ سے

فریضہ رسالت کی ادائیگی میں کوتاہیاں ہو گئی تھیں۔“ جن کا تعلق لامحالہ اُن کے فرائض

رسالت کی ادائیگی سے تھا۔ اور سلف کی عبارتوں میں یہ کوتاہیاں حضرت یونسؑ

کی طرف صریح طور پر منسوب بھی ہوئی ہیں۔ تو اگر اس نسبت کی وجہ سے ہمارے اسلاف

نہ تو یمن انبیاء کے مرکب قرار پاتے ہوں، اور نہ عصمت الانبیاء کے منکر، تو مولانا

مودودی بھی اس نسبت کی وجہ سے نہ تو یمن انبیاء کے مرکب قرار پا سکتے ہیں اور

نہ عصمت الانبیاء کے منکر۔

یہاں تک جو کچھ معروفات پیش کیے گئے، ان سب کا تعلق مولانا قاضی مظہر حسین

صاحب کے اغراض کے ان شقوق اور روفاات سے تھا، جن میں یہ دعویٰ کیا گیا ہے

کہ انبیاء علیہم السلام سے فرائض رسالت کی ادائیگی میں کوتاہی کا ہونا محال ہے اور حضرت

یونسؑ سے اس قسم کی کوئی کوتاہی نہیں ہوئی تھی۔ اور جو لوگ اس قسم کا عقیدہ رکھتے

ہیں، وہ عصمت الانبیاء کے منکر ہیں۔“

اس کے بعد ہم چاہتے ہیں کہ اعتراض کی آخری شق پر بحث کریں، اور یہ معلوم کریں کہ آیا جناب مولانا قاضی مظہر حسین صاحب نے اس شق میں تفہیم القرآن کی عبارت پر جو اعتراض کیا ہے وہ اس پر وارد بھی ہے یا نہیں۔ اور اگر وارد نہیں تو کیوں؟ —
ذیل میں اس کو ملاحظہ فرمائیں۔

اعتراض کی آخری شق اور اس کا جواب

محترم مولانا قاضی مظہر حسین صاحب کے اعتراض کی آخری شق جس کو ”خلاصہ اعتراض“ میں نمبر ۴ کے عنوان سے ذکر کیا گیا ہے، یہ ہے کہ: ”مودودی صاحب کا یہ کہنا غلط ہے کہ قوم یونس پر اتمام حجت کی قانونی شرائط پوری نہیں ہوئی تھیں“ کیونکہ اس طرح بعثت کا مقصد ہی فوت ہو جاتا ہے۔ کیونکہ بعثت کا مقصد قرآنی اعلان کے مطابق بجز اتمام حجت کے اور کوئی چیز نہیں ہے: ”رُسُلًا مُّبَشِّرِينَ وَ مُنْذِرِينَ لِّسَلَّا يَكُونُ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ“۔ الایہ

ہمارے نزدیک یہ اعتراض مولانا مودودی کی اصل عبارت پر اصلاً وارد نہیں اور اگر محترم قاضی صاحب قرآن کریم ہی سے ”مسئلہ اتمام حجت“ کی تفصیلات معلوم کر کے پھر مولانا مودودی کی عبارت پر غور کرتے تو شاید وہ اس طرح کے اعتراضات کرنے اور سوالات اٹھانے کی جرأت نہ کرتے۔ اور نہ قرآنی آیات کو اس طرح کے بے موقع اور بے محل استدلالات کے لیے استعمال کرتے۔ اس کے لیے ضروری ہے کہ ہم پہلے قرآن کریم سے ”مسئلہ اتمام حجت“ کی مختصر تشریح پیش کریں۔ پھر اسی کی روشنی میں یہ معلوم کریں کہ مولانا مودودی کی اصل عبارت پر محترم مولانا قاضی مظہر حسین صاحب غلطی

کا اقرار ضرور ہو سکتا ہے یا نہیں۔

مسئلہ اتمام حجت کی مختصر تشریح

قرآن کریم کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ انسانی تاریخ کے مختلف ادوار میں مختلف قوموں کو جو سزائیں بصورت عذاب دی گئی ہیں یا وہ عذاب کی مستحق قرار دی گئی ہیں، آسمانی شرائط اور الہامی کتب کی رو سے وہ سزا اور عذاب دو قسم کا ہے۔ ایک قسم کا عذاب وہ ہے جو قوموں پر ان کی نافرمانی اور خدائی قوانین سے بغاوت اختیار کرنے کی پاداش میں دنیا میں نازل ہوا ہے۔ اس عذاب کو قرآن کی اصطلاح میں عذاب الحیوة الدنیا یعنی دنیوی عذاب کہا جاتا ہے۔ اور اسی کا نام حبیدہ اصطلاح میں "مکانات عمل" بھی ہے۔

دوسری قسم کا وہ عذاب ہے جو دنیوی زندگی کے اختتام پر عالم آخرت میں انسان کو ناسد عقائد اور سیئات الاعمال کے بدلہ میں دیا جاتا ہے۔ اس عذاب کی ابتدا عالم برزخ میں عذاب قبر سے ہوتی ہے اور اس کی آخری کڑی عالم حشر میں عذاب جہنم ہے جو کفار کے حق میں دائم اور ابدی ہے۔ اور گنہگار مومن بندوں کے حق میں محدود اور موقت۔ قرآن کریم میں اس عذاب کو "عذاب الآخرة" کہا گیا ہے۔ اور اسی کا نام عرف عام میں "عذاب اخروی" ہے۔

یہ بھی قرآن کریم کے مطالعہ سے واضح ہے اور انسانی تاریخ اس پر قطعی شہادت دیتی ہے کہ جب کبھی نافرمان قوموں کو خدا نے دنیا میں عذاب دینا چاہا ہے تو اس سے پہلے ان کے پاس اپنا ایک نبی اور رسول بھی بھیجا ہے تاکہ انہیں راہ حق دکھائے اور

اُس راستہ پر چلنے اور گامزن ہونے سے روکے جس پر چلنے کا آخری انجام ہلاکت اور تباہی ہو۔ اس طرح اگر ہر نبی اور رسول نے اپنی پوری قوم کو اللہ تعالیٰ کا پیغام پہنچایا اور حق و باطل کے درمیان واضح طور پر خط امتیاز کھینچ کر انہیں اچھی طرح آگاہ کر دیا کہ اگر صحیح رویہ اختیار کر کے حق اور صداقت کی پیروی کر دے تو یہاں بھی کامیاب ہو گئے اور یہاں سے پلٹ کر جب خدا کے پاس جاؤ گے تو وہاں بھی ابدی آرام و راحت کا وہ گھر تمہیں ملے گا جس کا نام جنت ہے۔

لیکن اس کے برخلاف اگر تم نے غلط رویہ اختیار کیا اور حق و صداقت کی بجائے باطل کی پیروی اختیار کی تو یہاں بھی تباہی اور ہلاکت سے دوچار رہو گے۔ اور جب یہاں سے پلٹ کر خدا کے پاس جاؤ گے تو وہاں بھی تم کو ابدی رنج و غم کا وہ گھر ملے گا جس کا نام جہنم ہے۔ یہ ہے وہ اتمام حجت جو بعثتِ انبیاء کا مقصد رہا ہے اور جس کے بغیر خدا نے یہاں دنیوی زندگی میں بھی کسی کو عذاب نہیں دیا ہے۔ اور عالمِ آخرت میں بھی اس اتمام حجت کے بغیر کسی کو عذاب نہیں دیا جائے گا۔

عذابِ دنیوی کے لیے ایک قانونی شرط

راذنِ خداوندی کے بغیر نہ ملتا۔

اس قدر اتمام حجت تو دونوں قسم کے عذاب کے لیے ضروری ہے، خواہ وہ عذاب اخروی ہو یا دنیوی۔ لیکن قرآنِ کریم کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ دنیا میں جن قوموں کو عذاب دیا گیا ہے، ان میں پیغمبر اور نبی آخری وقت تک رہ کر تبلیغِ دین اور دعوتِ حق پیش کرنے کے کام میں مصروف اور مشغول بھی رہے ہیں۔ اور تا وقتیکہ اللہ کی طرف سے انہیں نکلنے کا حکم نہیں ملا ہے وہ اپنی جگہ سے بطور خود نہیں ہٹے ہیں۔

وہ اپنی جگہ اس وقت چھوڑ کر چلے ہیں جب انہیں خدا کی طرف سے اذن اور اجازت ملی ہے۔ جس سے یہ حقیقت واضح ہو کر سامنے آ جاتی ہے کہ دنیا میں کسی قوم کو عذاب دینے کے لیے قانونی طور پر اتمامِ محبت اس معنی کر کے کافی نہیں ہے کہ پیغمبرانِ کورٹ دعوتِ دین پیش کریں اور فرائض تبلیغ ادا کریں بلکہ ضروری ہے کہ وہ اس پر آخری دم تک قائم بھی رہے اور جب تک من جانب اللہ نکل جانے کا حکم نہ آئے بطورِ خود اپنی جگہ سے نہ ہٹے۔ جب یہ شرط پوری ہوگی تب جا کر اتمامِ محبت کی قانونی شرائط پوری ہو جائیں گی اور قوم پر عذاب بھی نازل ہوگا۔ یہ جو کچھ عرض کر دیا گیا اس پر ان قوموں کی تائیدیں شہادت دے رہی ہیں جو دنیا میں عذابِ الہی سے تباہ ہو چکی ہیں۔ ذیل میں چند قوموں کے واقعات توضیح مقصد کے لیے ذکر کیے جاتے ہیں تاکہ یہ معلوم ہو جائے کہ دنیا میں ایک قوم پر نازل عذاب کے لیے جو اتمامِ محبت ضروری ہے اس میں ایک قانونی شرط کی حیثیت سے یہ ابرہی ضروری ہے کہ پیغمبران کی تبلیغ پر حکم خداوندی آنے تک قائم رہے۔ اور اذنِ خداوندی کے بغیر اپنا مستقر چھوڑ کر نہ چلے

قوم نوح پر عذاب

نوح انسانی کی تاریخ میں سب سے پہلے جو قوم ایک تباہ کن عذاب سے دوچار ہوئی وہ قوم نوح تھی۔ اس قوم کو حضرت نوح علیہ السلام نے ہر طرح سے سمجھایا اور تبلیغ کے فرائض کی ادائیگی میں نورِ معمولی سے معمولی دقیقہ بھی فروگزاشت نہ کیا۔ دن رات علانیہ اور خفیہ دونوں طریقوں سے سمجھایا اور اپنی اصلاحی کوششوں کو سارا نورِ شہرین تک برابر جاری رکھا۔ مگر قوم اپنی نافرمانی اور آشکبار کی روش سے باز نہ آئی۔ بلکہ انہیں اس پر مصر رہی حضرت نوح جب ان کے ایمان سے ناامید اور سرکشی سے

تنگ آگئے تو ان کے حق میں بددعا کروی اللہ تعالیٰ نے ان کی دعا قبول فرمائی اور
ایک عالمگیر طوفان نے اُکڑ قوم کو تباہ کر دیا۔ یہ واقعات قرآن کریم میں بالتفصیل
مذکور ہیں۔ مگر کہیں بھی اس بات کا ذکر نہیں ہے کہ حضرت نوح اپنی کال پریشانی
اور قوم کی انتہائی سرکشی اور طغیان کی وجہ سے تنگ آکر اپنا مقام چھوڑ کر کہیں چلے
گئے تھے اور حکم خداوندی کا انہوں نے انتظار نہ کیا تھا۔ بلکہ اس کے برعکس قرآن کریم
میں ذکر یہ کیا گیا ہے کہ جب قوم کی تباہی اور ہلاکت کا وقت قریب آگیا تو حضرت
نوح کو خدا کی طرف سے کشتی بنانے کا حکم ہو گیا۔ اور جب کشتی تیار ہو گئی تو حضرت
نوح کو یہ حکم ہوا کہ: فاصدک فیہا من کل زوجین اثنين الا یہ۔ جو بظاہر
اگرچہ ہجرت نہ تھا لیکن معنوی لحاظ سے ہجرت سے کچھ کم بھی نہ تھا۔ جب حکم خداوندی
سے کشتی تیار ہو گئی اور وہ سب کے سب اس میں بیٹھ گئے اور اللہ کے حکم سے کشتی
چل پڑی تو نجات صرف انہی کو ملی جو نوح کے ساتھ کشتی میں سوار ہو چکے تھے۔ اور
باقیمانہ قوم سب کی سب ہلاک اور تباہ ہو گئی۔ اس قوم پر جو عذاب نازل ہوا
اور سب لوگ تباہ ہو گئے تو اس کی وجہ یہ تھی کہ نزول عذاب کے لیے جس اتمامِ حجت
کی ضرورت تھی وہ پوری ہو گئی تھی اور قانونی شرائط تمام کی تمام پوری ہو چکی تھیں۔
کیونکہ حضرت نوح از ابتدا تا انتہا مصروف تبلیغ بھی رہے اور اذن خداوندی کے
بغیر انہوں نے اپنا مستقر بھی نہ چھوڑا، بلکہ حکم آنے تک انتظار کرتے
ہوئے دعوت حق اور تبلیغ دین پر قائم رہے۔ اس لیے عذاب الہی نے اگر سب کو
تباہ کر دیا۔ اور کسی کو نجات نہ ملی۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ دنیا میں کسی قوم پر
نزول عذاب کے لیے جو اتمامِ حجت ضروری ہے، اس کے پورا ہونے کے لیے

فطر یہ ہے کہ نبی اپنے فرائض رسالت کی ادائیگی پر اختیار تک قائم رہے اور حکیم خداوندی کے بغیر اپنے مقام سے نہ ہٹے۔

فراعنہ مصر پر عذاب

اسی طرح کا معاملہ مصر کے فراعنہ کو بھی پیش آیا تھا۔ حضرت موسیٰ علیہ السلام اور ان کے بھائی حضرت ہارون علیہ السلام کو جب منصب رسالت پر مقرر فرما کر اللہ تعالیٰ نے فرعون اور اس کی قوم کے پاس بھیجا۔ اور دونوں بھائیوں نے پیغام الہی کو پہنچایا۔ اس وقت سے آخری وقت تک وہ دونوں برابر مصروف تبلیغ رہے۔ اور شرک و بت پرستی سے پوری قوم کو منع کرتے رہے۔ اس سلسلہ میں انہوں نے مناظرے بھی کیے اور معجزے بھی دکھائے۔ وعظ اور نصیحت بھی کرتے رہے۔ اور عذاب الہی کی دھمکیاں بھی دیتے رہے۔ غرض یہ کہ ہر طرح سے قوم کو سمجھانے کی کوششیں کی گئیں۔ مگر فرعونی حکومت کے ارباب اقتدار اپنے کفر اور استکبار سے باز نہ آئے۔ اور ظالمانہ سلوک اور ہیمانہ حرکات پر مصر رہے۔ جب ان کی اس روش سے وہ تنگ آگئے اور بنی اسرائیل پر کیے گئے مظالم کو دیکھتے دیکھتے بید پریشان ہو گئے تو ان کے حق میں بددعا کی اور نزول عذاب کے لیے یہ درخواست پیش کر دی کہ رَبَّنَا إِنَّكَ أَنْتَ فِرْعَوْنُ وَمَلَكُ زَيْنَةَ وَأَمْوَالًا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا... رِيضُوا عَنْ مَسِيئَتِكَ رَبَّنَا طْمَسُ عَلَى أَمْوَالِهِمْ وَاسْتَدْعُوا عَلَى قُلُوبِهِمْ فَلَا يُؤْمِنُوا حَتَّى يَرَوْا الْعَذَابَ الْكَلِيمَ۔ الیہ۔ یہ سب کچھ ہوا مگر حضرت موسیٰ اور حضرت ہارون علیہما السلام ازل خداوندی کے بغیر غصہ یا نا ارض ہو کر کہیں بھی نہیں پہنچ گئے اور نہ بے صبری کی وجہ سے اپنے مقام سے ہٹ گئے بلکہ آخری وقت تک

دعوتِ حق اور تبلیغِ دین پر قائم رہے۔ جب قوم پر نزولِ عذاب کی قانونی شرائط پوری ہو گئیں۔ تو حضرت موسیٰ علیہ السلام کو اللہ تعالیٰ کی طرف سے حکم ہوا کہ "بنی اسرائیل کو اپنے ساتھ لے کر راتوں رات نکلیں۔" فَاَسْرِ بِعِبَادِي لَيْلًا۔ ایک دوسرے مقام پر فرمایا ہے: وَلَقَدْ اَوْحَيْنَا اِلٰی مُوسٰی اَنْ اَسْرِ بِعِبَادِي لَيْلًا الْیَیْم۔ پس دونوں بھائی بنی اسرائیل کو لیکر مصر سے نکل گئے۔ فرعون نے اپنی فوج کے ہمراہ ان کا تعاقب کیا۔ جب دریا کے کنارے پہنچے تو قادرِ مطلق نے حضرت موسیٰ و ہارون کو بنی اسرائیل سمیت نجات بخشی اور فرعون کو بے رحمی اپنی فوج کے دریا میں غرق کر ڈالا۔ یہاں بھی آپ نے دیکھا کہ جب تک حضرت موسیٰ کو نکلنے کا حکم نہیں ہوا تھا۔ وہ برابر اپنے کام میں باوجود انتہائی لطیفیوں اور اذیتوں کے مصروف رہے۔ اس لیے فراعنہ مصر پر نزولِ عذاب کی جو قانونی شرائط تھیں وہ پوری ہو گئیں۔ اور عذاب خداوندی نے آکر انہیں تباہ کر دیا۔

اس واقعہ سے بھی معلوم ہوا کہ نزولِ عذاب کے لیے جو اتمامِ حجت ضروری ہے وہ صرف اس بات سے پورا نہیں ہو سکتا کہ نبی قوم میں مبعوث ہو کر حق کی دعوت پیش کرے اور دین کی صرف تبلیغ کر دے۔ بلکہ اس اتمامِ حجت کے لیے یہ بھی ضروری ہے کہ نبی آخری وقت تک تبلیغِ دین پر قائم بھی رہے اور حکم خداوندی کے بغیر اپنے مستقر سے ہٹے بھی نہیں۔

قومِ لوط پر عذاب

قومِ لوط پر بھی جو عذاب نازل کیا گیا تھا، وہ بھی اس وقت نازل کیا گیا تھا، جبکہ اس پر اتمامِ حجت اس معنی کر کے پورا ہوا کہ حضرت لوط ابتدا سے آخر وقت تک

ہر طرح سے اس کو سمجھاتے رہے اور عذاب الہی سے ڈراتے رہے اور باوجود اس بات کے کہ قوم ان کی انتہائی بے عزتی اور بے حرمتی کرنے پر تلی ہوئی تھی۔ یہاں تک کہ خود ان کے گھر میں آتے ہوئے مہمانوں کی بھی عزت محفوظ نہ تھی۔ مگر ان تمام مصیبتوں اور اذیتوں کے باوجود بھی حضرت لوط علیہ السلام ان کو دعوت حق دینے اور دین کی تبلیغ کرنے پر آخری وقت تک قائم رہے اور تا وقتیکہ انہیں یہ حکم اللہ کی طرف سے نہیں ملا تھا کہ: **فاسر باھلک لقطع من اللیل**۔ وہ باقاعدہ اپنے کام میں مصروف و مشغول رہے اور اذن خداوندی کے بغیر اپنی جگہ سے نہ ہٹے چونکہ قوم پر اس سے وہ اتمام حجت پورا ہو گیا جو نزول عذاب کے لیے ضروری تھا اس لیے عذاب الہی نے آکر انہیں بھی نصیب و نابود کر دیا۔

بہر حال قرآن کریم نے دنیا کی معذب قوموں کی جو تاریخ بیان کی ہے اس سے یہ حقیقت اچھی طرح منکشف اور عیاں ہو جاتی ہے کہ عذاب دنیوی کے لیے جو اتمام حجت ضروری ہے اس میں یہ ضروری ہے کہ نبی آخری وقت تک قوم میں رہ کر دعوت حق پیش کر کے تبلیغ دین پر قائم رہیں اور اذن خداوندی کے بغیر اپنی جگہ سے ہرگز نہ ہٹیں۔ چونکہ حضرت یونس علیہ السلام کی قوم پر اس قسم کا اتمام حجت پورا نہیں ہو سکا تھا اس لیے خدا نے اس پر سے عذاب کو اٹھا لیا۔

اور اخروی عذاب کے لیے جو اتمام حجت ضروری ہے وہ صرف بعثت رسول سے پورا ہو سکتا ہے۔ اس لیے جس قوم کے پاس بھی خدا نے اپنا کوئی نبی اور رسول بھیجا ہے اور قوم اس پر ایمان نہیں لائی ہے اس پر عذاب جہنم کے لیے اتمام حجت پورا ہو چکا ہے اور قیامت کے روز اسے ضرور عذاب جہنم دیا جائے گا۔ یہی وہ حقیقت ہے

جو قرآن کی مختلف اور متعدد آیتوں میں بیان کی گئی ہے۔ مثلاً وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ
 حَتَّىٰ تَبْعَثَ رَسُولًا۔ الایہ وغیرہا من الایات۔ اب مسئلہ اتمام حجت کی اس مختصر
 تشریح کی روشنی میں ہم مولانا قاضی منظر حسین صاحب کے اعتراض پر نظر ڈالتے ہیں
 کہ وہ مولانا مودودی کی تفہیم القرآن والی عبارت پر وارد ہوتا ہے یا نہیں۔ ہاں
 نزدیک یہ اعتراض مولانا مودودی کی عبارت پر اسلوا وارو نہیں ہوتا کیونکہ مولانا نے اپنی
 عبارت میں یہ تصریح کی ہے کہ :

”اللہ تعالیٰ کسی قوم کو اس وقت تک عذاب نہیں دیتا جب تک اس پر
 اپنی حجت پوری نہیں کرتا۔ پس جب نبی سے ادائے رسالت میں کوتاہی
 ہوگئی اور اللہ کے مقرر کردہ وقت سے پہلے بطور خود اپنی جگہ سے ہٹ گئے
 تو اللہ تعالیٰ کے انسان نے اس قوم کو عذاب دینا گوارا نہ کیا کیونکہ اس پر
 اتمام حجت کی قانونی شرائط پوری نہیں ہوئی تھیں۔“

جو لوگ عقل کی بصیرت اور آنکھوں کی بصارت سے محروم نہ ہوں گے ہوں وہ
 اس عبارت پر نظر ڈال کر بادل کی تامل یہ معلوم کر سکتے ہیں کہ یہاں عذاب سے مراد عذاب
 دنیوی ہے اور اس کے یہ مولانا کے نزدیک یہ ضروری ہے کہ اتمام حجت اس معنی میں
 ہو چکا ہو کہ نبی دین کی تبلیغ پر قائم رہا ہو اور بطور خود اپنی جگہ سے نہ ہٹا ہو۔ بلکہ
 اذن اور حکم خداوندی تک انتظار کرتے ہوئے صبر کرتا رہا ہو۔ چونکہ حضرت یونس
 نے ایسا نہ کیا، بلکہ اذن خداوندی کے بغیر بطور خود اپنی جگہ سے ہٹ گئے اس لیے
 اتمام حجت کی قانونی شرائط پوری نہ ہوئی تو عذاب بھی مل گیا۔ اب اس پر یہ اعتراض
 کرنا کہ نبی کی بعثت کا مقصد ہی اتمام حجت ہے۔ اگر یہ پورا نہ ہوا ہو تو بعثت

ہی بیکار گئی: اپنے اندر کیا مقبولیت رکھتا ہے؟ ہم نے پہلے ”مسئلہ اتمام حجت“ کی
 نشریات میں یہ ثابت کیا ہے کہ جو اتمام حجت نبی کی بعثت کا مقصد ہے۔ اور جو نبی کی
 بعثت سے لازماً پورا ہو جانا چاہیے، وہ اتمام حجت وہ ہے جو عذاب اخروی کے
 لیے ضروری اور شرط کے درجہ میں ہے اور وہ حضرت یونس علیہ السلام کی بعثت اور تبلیغ
 دین سے پورا ہو چکا تھا۔ رہا وہ اتمام حجت جو دنیا میں کسی قوم کو عذاب دینے کے
 لیے ضروری اور شرط کے درجہ میں ہے۔ وہ صرف بعثت اور تبلیغ دین سے پورا نہیں
 ہوتا۔ جیسا کہ نبی اس پر تا آخر قائم اور قائم بھی نہ رہے اور اذن خداوندی کے بغیر اپنی
 جگہ سے ہٹے بھی نہیں۔ اور یہ اتمام حجت ظاہر ہے کہ قوم یونس پر پورا نہیں ہوا تھا۔
 ربی آیت کریمہ ”رُسُلًا مُّبَشِّرِينَ وَمُنْذِرِينَ لِّئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجْدٌ
 بَعْدَ لَوْ سُبُلُ“ تو اس میں محبت سے مراد وہ حجت بازاری ہے جو قیامت کے روز کفار
 کریں گے جبکہ انہیں جہنم کا عذاب دیا جائے گا۔ اور مطلب یہ ہے کہ ہم نے انبیاء اور
 رسل اس لیے بھیجے ہیں تاکہ قیامت کے دن جب کفر اور شرک کی وجہ سے لوگوں کو عذاب
 جہنم دیا جائے تو اس وقت وہ یہ احتجاج نہ کر سکیں کہ ہمیں جہنم کا عذاب کیوں دیا
 جاتا ہے حالانکہ ہمارے پاس دنیا میں کوئی بشیر و نذیر نہیں آیا تھا۔ صاحبانِ نامن
 بشیر و نذیر۔ تو یہ اتمام حجت جو انبیاء کے نفس بعثت سے پورا ہوتا ہے۔ اور
 آیت کریمہ میں مذکور ہے، اس سے مراد عذاب اخروی کے لیے اتمام حجت ہے نہ کہ
 دنیوی کے لیے۔ اور اس سے مولانا نے قوم یونس کے بارے میں انکار نہیں کیا ہے۔ مولانا
 نے جس اتمام حجت کے پورا ہونے سے انکار کیا ہے وہ دنیوی عذاب کے لیے اتمام
 حجت ہے۔ اور اس کے بارے میں قرآن کریم سے جو رہنمائی ملتی ہے وہ یہ ہے کہ

اس اتمامِ حجت کے لیے یہ ضروری ہے کہ پیغمبر قبل از حکم خداوندی اپنی جگہ سے نہ ہٹ جائیں تو اس پر مقررین حضرات کا برا فروختہ ہونا انتہائی غیر معقول ہے۔

مولانا مودودی نے اس مسئلے میں جو موقف اختیار کیا ہے وہ اپنی جگہ پر اگرچہ بالکل صحیح و صائب اور بے غبار ہے، تاہم ان کی سلامتِ طبع کا ایک یقین ثبوت یہ ہے کہ انہوں نے تعظیمِ القرآن جلد دوم کے تازہ ایڈیشن میں سورہ یونس کے مائشے کو یوں بدل دیا ہے اور اس میں سے یہ فقرہ حذف کر دیا ہے کہ ”حضرت یونس سے فریضہ رسالت کی ادائیگی میں کچھ کتابیاں ہو گئی تھیں۔“ اس کے بجائے انہوں نے یہ عبارت درج کر دی ہے کہ:

”بات وہی صحیح معلوم ہوتی ہے جو مفسرینِ قرآن نے بیان کی ہے کہ حضرت یونس علیہ السلام عذاب کی اطلاع دینے کے بعد اللہ تعالیٰ کی لہذا کے بغیر اپنا مستقر چھوڑ کر چلے گئے تھے۔“

اگر میرے یہ بزرگ مقررین حضرات بُرا نہ مانیں تو میں ان کی خدمت میں یہ عرض کرونگا کہ کیا یہ بھی دینِ اسلام کی کوئی مفید خدمت ہے یا خدا کے نزدیک کا بڑا ثواب ہے کہ گروہی تعصبات کی بنا پر آپ ایک ایسے شخص کے پیچھے پڑ گئے ہیں اور زبردستی سے اس کے موہومِ عیوب اور کمزوریوں کو اچھال اچھال کر دنیا کے سامنے ایک حقیقت اور امرِ واقعہ کی حیثیت سے بڑھا چڑھا کر پیش کرتے رہتے ہیں، جس کی پوری زندگی دینِ حق کی سرطندی کے لیے وقف رہی ہے اور اقامتِ دین کے اہم فریضہ کی ادائیگی کے لیے اپنے مجاہدانہ کارناموں اور سرفروشانہ سرگرمیوں کی بدولت اس نے پوری اسلامی دنیا میں اپنے لیے ممتاز مقام پیدا کیا ہے۔ ہم نہیں سمجھ سکتے ہیں کہ

دوسروں کے عیوب اور کمزوریوں کو دنیا کے سامنے اچھال اچھال کر پیش کرنا اور عام و خاص میں پھیلاتے رہنا کہاں کی نیکی اور خدمت دین ہے؟ کمھیوں کی طرح گندگیوں میں بیٹھ کر پھرا نہیں پھیلائے رہنا کارِ خیر اور عملِ ثواب نہیں ہے۔ اہم تر چیز یہ ہے کہ انسان اپنے عیوب اور کمزوریوں کو دُور کرے نہ کہ دوسروں کی عیب جوئی سے لطف اندوز ہوتا رہے۔ ایسے انسانوں کے متعلق ایک شاعر نے کیا خوب کہا ہے کہ:

ش العوری بصادی الناس مشغول

مثل الذباب يداعی موضع العلل

”مخلوق خدا میں سب سے بدتر لوگ وہ ہیں جو دوسروں کی عیب جوئی

میں اس طرح مشغول رہتے ہیں جس طرح کتھیاں کہ ہمیشہ گندگی کی تلاش میں

مشغول اور مصروف رہتی ہیں۔“

آخر اہل دین کے لیے کرنے کا کام صرف یہی رہ گیا کہ ایک دوسرے کی عیب

جوئی میں اس طرح مشغول رہیں کہ گویا دوسرا کوئی کام کرنے کا یہاں ہے ہی نہیں؟

فان كنت لا تدري فتلك مصيبة

وان كنت تدري فالمصيبة اعظم

باب سوم

حضرت عیسیٰ علیہ السلام کا رفع جسمانی

اور اس کی تصریح فی القرآن

یہ مسئلہ بھی اُن نزاعی اور اصولی مسائل میں رکھا گیا ہے جن کے بارے میں بعض علمی حلقوں کی طرف سے مولانا مودودی کو مطعون اور مستہم کرنے کی کوشش کی گئی ہے تفہیم القرآن، ج ۱ ص ۴۲۱، حاشیہ ۱۹۵ میں حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے رفع جسمانی کے متعلق مولانا مودودی نے لکھا ہے کہ:

”قرآن کی روح سے زیادہ مطابقت اگر کوئی طرزِ عمل رکھتا ہے تو وہ صرف یہی ہے کہ رفع جسمانی کی تصریح سے بھی اجتناب کیا جائے۔ اور موت کی تصریح سے بھی بلکہ مسیح علیہ السلام کے اٹھ اٹھانے کو اللہ تعالیٰ کی قدرتِ قاهرہ کا ایک غیر معمولی ظہور سمجھتے ہوئے اس کی کیفیت کو اسی طرح مجمل چھوڑ دیا جائے جس طرح خود اللہ تعالیٰ نے مجمل چھوڑ دیا ہے۔“

اسی حاشیہ ۱۹۵ میں مولانا نے یہ بھی تحریر فرمایا ہے:

”قرآن نہ اس کی تصریح کرتا ہے کہ اللہ ان کو جسم و روح کے ساتھ کرہ
 زمین سے اٹھا کر آسمانوں پر کہیں لے گیا اور نہ ہی صاف کہتا ہے کہ انہوں نے
 زمین پر طبعی موت پائی۔ اور صرف ان کی روح اٹھائی گئی۔ اس لیے قرآن
 کی بنیاد پر نہ تو ان میں سے کسی ایک پہلو کی قطعی نفی کی جاسکتی ہے اور نہ
 اثبات“

تفسیر القرآن کی مندرجہ بالا دونوں عبارتوں پر مولانا مودودی کے مخالفین حضرات
 کی طرف سے دو قسم کے اعتراضات کیے گئے ہیں۔
 تفسیر القرآن کی عبارت پر پہلا اعتراض

پہلا اعتراض یہ کیا گیا ہے کہ ان دونوں عبارتوں میں قرآن کریم کی بنیاد پر حضرت
 عیسیٰ علیہ السلام کے جسمانی رفع سے انکار کیا گیا ہے۔ حالانکہ حضرت مسیح کے جسمانی
 رفع پر پوری اتنت کا اجماع ہو چکا ہے۔ اور تمام امت میں متواتر بھی تسلیم کیا گیا ہے۔
 ایسے متواتر اور اجماعی مسائل سے انکار کرنا کسی مومن کے شایانِ شان نہیں ہے اور
 نہ کوئی شخص ایسے متواتر مسائل سے انکار کرتے ہوئے مسلمان رہ سکتا ہے۔

دوسرا اعتراض

اور دوسرا اعتراض ان عبارت کے مضمون پر یہ کیا گیا ہے کہ مذکورہ عبارتوں کے
 مضمون میں اگرچہ حضرت مسیح علیہ السلام کے رفع جسمانی سے انکار تو نہیں کیا گیا ہے۔
 مگر اس کی تصریح فی التہ آن سے انکار ضرور کیا گیا ہے۔ حالانکہ جس طرح اس مسئلہ کا
 یہ جز قطعی اور یقینی اور متواترات میں شمار کیا گیا ہے کہ ”حضرت مسیح کے لیے رفع
 جسمانی ثابت ہے“ اسی طرح اس کا یہ جز بھی یقینی اور متواترات میں شمار کیا گیا ہے

کہ ”حضرت مسیح کے لیے رفع جہانی کا ثبوت مصرح فی القرآن ہے۔“ لہذا ان دونوں میں سے کسی ایک کا بھی انکار کرنا جائز نہیں۔ اور نہ ان میں سے کسی ایک کو قرآن کی رو سے مجمل قرار دیا جاسکتا ہے۔ — یہ وہ اعتراضات ہیں جو مختلف حضرات کی طرف سے الفاظ کے تھوڑے بہت اختلاف کے ساتھ تعہیم القرآن کی مندرجہ بالا عبارتوں پر کیے گئے ہیں۔ ہم چاہتے ہیں کہ ذیل میں دونوں اعتراضات کا جواب عرض کریں۔

ہمیں یہ کہتے ہوئے معاف فرمایا جائے کہ دور حاضر کے حلائے کرام میں بعض حضرات ایسے گھس آئے ہیں جن میں بغض و عناد اور حسد کی بیماری، و بائی امراض کی طرح پھیلی ہوئی ہے، جس کی وجہ سے وہ اس قدر تنگ دل اور مولانا مودودی کے حق میں متعصب و اتع ہوئے ہیں کہ مولانا مودودی کی تصانیف میں جو بھی عبارتیں انہیں نظر آتی ہیں کوئی نہ کوئی کھڑا ان میں یہ حضرات نکال ہی لیتے ہیں اور اگر باغرض کوئی کھڑا کہیں نظر نہ آئے تو از خود وہاں کھڑے ڈالنے کی بہترین خدمت انجام دے رہے ہیں۔ حد یہ ہے کہ اگر مولانا نے اپنے کسی مضمون میں کوئی بات بدلائل بھی ثابت کی ہو تو یہ حضرات اس کے متعلق بھی یہ کہتے رہتے ہیں کہ مولانا نے اس سے انکار کیا ہے اور ان کی عیب چین نگاہیں کبھی دلائل کی طرف نہیں جاتی ہیں۔ ہمارے نزدیک اس کی اصل وجہ یہ ہے کہ تجربہ سے یہ بات ثابت ہو چکی ہے کہ انسان جب ایک دفعہ کسی شخص کے بارے میں سو وطن یا بغض و عناد اور حسد کی بیماری میں مبتلا ہو جاتا ہے، تو پھر اس کو یہ توفیق ہی نصیب نہیں ہو سکتی کہ اس کی بات کی اصل نہ تک پہنچ سکے یا اس کی حقیقت اور اصل مراد معلوم کر سکے۔ چونکہ سو وطن اور بغض و

عناد کی اس بیاری میں وہ حضرات بھی مبتلا ہو چکے ہیں جو مولانا مودودی کے ساتھ حسد رکھتے ہیں، اس لیے وہ مولانا کی ہر صحیح بات کو غلط سمجھ رہے ہیں حتیٰ کہ کوئی مسئلہ اگر دلائل اور براہین سے بھی مولانا ثابت کر چکے ہوں، تب بھی یہ حضرات اس میں مولانا مودودی کو منکر ثابت کر دکھانے کے لیے ایڑی چوٹی کا زور نکا رہے ہیں یہاں دیکھیے، مولانا مودودی نے اپنے تفسیری حاشیہ میں زیر بحث مسئلہ کے متعلق پوری قوت کے ساتھ قرآن کریم کے سیاق و سباق سے متعدد دلائل پیش کر کے یہ ثابت کر دیا ہے کہ ”حضرت مسیح علیہ السلام جسم و روح سمیت آسمانوں پر اٹھلے گئے ہیں اگرچہ قرآن میں لفظ جسم و روح کی تصریح نہیں کی گئی ہے، مگر قرآن کے انداز بیان اور اس کے سیاق و سباق سے یہ بات روز روشن کی طرح عیاں ہے کہ حضرت مسیح علیہ السلام کا یہ رفع، رفع جسمانی ہی ہو سکتا ہے نہ کہ رفع روح یا رفع درجات“ مگر پھر بھی انہماک کے دشمن حضرات یہ کہتے پھر رہے ہیں کہ مولانا مودودی نے اس عبارت میں رفع جسمانی سے انکار کیا ہے۔ حالانکہ مولانا نے انکار نہیں بلکہ قرآنی دلائل سے اُسے ثابت کر دیا ہے۔ — اس کے ثبوت کے لیے ذیل میں تفہیم القرآن کی عبارت مع تشریح نقل کی جاتی ہے۔ اس سے آپ خود بخود یہ معلوم کر سکیں گے کہ مولانا مودودی نے رفع جسمانی سے انکار نہیں کیا ہے بلکہ قرآنی دلائل سے اُسے ثابت کیا ہے۔

تفہیم القرآن کی عبارت

مولانا مودودی نے تفہیم القرآن ج ۱ ص ۴۲۰، سورہ نساء کی آیت وَمَا قَتَلُوهُ يَقِينًا بَلْ رَفَعَهُ اللّٰهُ إِلَیْهِ کی تفسیر کرتے ہوئے حاشیہ ۱۹۵ میں فرمایا ہے:

”یہ اس معاملہ کی اصل حقیقت ہے جو اللہ تعالیٰ نے بتائی ہے۔ اس میں جہنم اور صراحت کے ساتھ جو چیز بتائی گئی ہے وہ یہ ہے کہ حضرت مسیحؑ کو قتل کرنے میں یہودی کامیاب نہیں ہوئے۔ اور یہ کہ اللہ تعالیٰ نے ان کو اپنی طرف اٹھالیا۔“

ربا یہ سوال کہ اٹھالینے کی کیفیت کیا تھی؟ تو اس کے متعلق کوئی تفصیل قرآن میں نہیں بتائی گئی ہے۔ قرآن نہ اس کی تصریح کرتا ہے کہ اللہ ان کو جسم و روح سمیت کرۂ زمین سے اٹھا کر آسمانوں پر کہیں لے گیا۔ اور نہ یہی صاف کہتا ہے کہ انہوں نے زمینی طبیعی موت پائی اور صرحت ان کی روح اٹھائی گئی۔ اس لیے قرآن کی بنیاد پر نہ قرآن میں سے کسی ایک کی قطعی نفی کی جاسکتی ہے اور نہ اثبات۔“

تشریح : یہ اس عبارت کا ابتدائی حصہ ہے جو تفہیم القرآن میں بیان ذکر کی گئی ہے۔ عبارت کے اس حصہ میں مولانا نے چار چیزیں ذکر کی ہیں۔ ان میں سے پہلی دو چیزوں کو مصرح فی القرآن کہا گیا ہے۔ ایک یہ کہ ”حضرت مسیحؑ کو قتل کرنے میں یہودی کامیاب نہیں ہوئے“ اور دوسری یہ کہ ”اللہ تعالیٰ نے ان کو اپنی طرف اٹھالیا“ اور آخری دو چیزوں کے تعلق کہا گیا ہے کہ قرآن میں ان کی تصریح نہیں کی گئی ہے۔ ایک یہ کہ ”حضرت مسیحؑ کو جسم و روح سمیت کرۂ زمین سے اٹھا کر آسمانوں پر لے جایا گیا ہے“ اور دوسری یہ کہ ”انہوں نے زمین پر طبیعی موت پائی ہے“ لہذا نتیجہ یہی نکلے گا کہ ”قرآن کریم کی بنیاد پر نہ رفع جسمانی کا ثبوت قطعی ہے اور نہ اس کی نفی۔ اسی طرح قرآن کی بنیاد پر نہ حضرت مسیحؑ کی موت قطعی ہے اور

نہ اس کی نفی۔

اس عبارت پر اگر کوئی شخص اعتراض کرنا چاہتا ہے تو زیادہ سے زیادہ یہ اعتراض کر سکتا ہے کہ اس میں یہ دعویٰ کیا گیا ہے کہ ”قرآن کی بنیاد پر رفع جسمانی کا ثبوت قطعی نہیں ہے۔“ اور اس کے لیے جو وجہ بیان کی گئی ہے وہ یہ ہے کہ ”قرآن میں اس کی تصریح نہیں کی گئی ہے۔“ حالانکہ یہ صحیح نہیں ہے۔ کیونکہ قرآن سے کسی چیز کے قطعی ثبوت کے لیے صرف یہ ایک طریقہ نہیں کہ وہ قرآن میں مضرت ہو۔ بلکہ اگر سیاق و سباق میں اس کے ثبوت کے لیے قطعی دلائل موجود ہوں۔ یا دوسری آیات قرآنیہ سے اس کے ثبوت پر قطعی استدلال قائم کیے جاسکتے ہوں، تو اس صورت میں بھی وہ چیز قرآن سے قطعی الثبوت ہی تسلیم کی جائے گی اگرچہ قرآن میں اس کی تصریح نہ کی گئی ہو۔ اور یہاں رفع جسمانی کے ثبوت پر اس کے سیاق و سباق میں ایسے دلائل پائے جاتے ہیں جن سے رفع جسمانی قطعی طور پر ثابت ہوتا ہے۔ لہذا یہ کہنا کہ ”قرآن کی بنیاد پر نہ تو ان میں سے کسی ایک کی قطعی نفی کی جاسکتی ہے اور نہ اثبات“ صحیح نہیں ہے۔ لیکن اس عبارت میں کہیں بھی کوئی ایسی بات نہیں کہی گئی ہے جس سے یہ معلوم ہو کہ مولانا نے رفع جسمانی کے نفس ثبوت من القرآن سے انکار کیا ہے کہ ان پر یہ الزام لگانا درست تسلیم کیا جائے کہ وہ قرآن سے رفع جسمانی کے نفس ثبوت کے منکر ہیں۔ بلکہ ان کی عبارت میں غور کرنے کے بعد یہ حقیقت صاف روشن ہو جاتی ہے کہ وہ قرآن سے رفع جسمانی کا ثبوت مانتے ہیں۔ انکار اگر وہ کرتے ہیں تو صرف اس بات سے کہ وہ ہیں کہ ”قرآن میں لفظ جسم و روح کی تصریح کی گئی ہے“ یعنی رفع جسمانی استدلالاً قرآن سے ثابت ہے، البتہ اس کی تصریح فی القرآن نہیں کی گئی ہے۔ چنانچہ وہ صاف طور پر کہتے ہیں کہ ”قرآن نہ اس کی تصریح کرتا ہے کہ نہ

ان کو جسم و روح سمیت کرۂ زمین سے اٹھا کر آسمانوں پر کہیں لے گیا۔ اور نہ یہی صاف کہتا ہے کہ انہوں نے زمین پر طبعی موت پائی۔ اس عبارت میں انکار صریح تصریح سے کیا گیا ہے، نہ کہ رفع جسمانی کے نفس ثبوت سے۔

ایک دوہم کا ازالہ

لیکن پھر بھی اگر اس سے کوئی توہم پرست آدمی یہ توہم کرے کہ شاید مولانا کا مقصد اس عبارت سے کہ ”قرآن جسم و روح کی تصریح نہیں کرتا ہے“ یہ ہے کہ قرآن سے جسمانی رفع ثابت نہیں ہے اور مولانا خود رفع جسمانی کے قائل نہیں ہیں تو اس دوہم کے ازالہ کے لیے مولانا کی اگلی عبارت کافی ہے۔ اور اغلب یہی ہے کہ مولانا اگلی عبارت کو اس بے بنیاد دوہم اور توہم کے ازالہ کی غرض سے ”لیکن“ کہہ کر لائے ہیں۔ چنانچہ وہ لکھتے ہیں:

”لیکن قرآن کے انداز بیان پر غور کرنے سے یہ بات نمایاں طور پر محسوس ہوتی

ہے کہ اٹھائے جانے کی نوعیت و کیفیت خواہ کچھ بھی ہو، بہر حال حضرت مسیح علیہ السلام کے ساتھ اللہ نے کوئی ایسا معاملہ ضرور کیا ہے جو غیر معمولی نوعیت کا ہے۔“

اس عبارت میں یہ بات توصاف طور پر بیان کی گئی ہے کہ حضرت مسیح علیہ السلام کے اٹھانے جانے کا معاملہ غیر معمولی نوعیت کا ہے۔ لیکن غیر معمولی نوعیت کا یہ معاملہ آخر ہے کیا؟ تو اس کے متعلق عبارت ہذا میں کوئی تفصیل نہیں ہے۔ لیکن اس کے بعد آنے والی عبارت میں مولانا نے معاملہ کے غیر معمولی پن کے اظہار کے لیے جو تین چیزیں بطور قرائن پیش کی ہیں۔ ان سے یہ بات واضح طور پر محسوس ہوتی ہے کہ غیر معمولی نوعیت کا یہ معاملہ مولانا کے نزدیک رفع جسمانی ہی ہے۔ چنانچہ مولانا فرماتے ہیں:

”اس غیر معمولی پن کا اظہار تین چیزوں سے ہوتا ہے۔ ایک یہ کہ عیسائیوں میں حضرت مسیح علیہ السلام کے جسم و روح سمیت اٹھائے جانے کا عقیدہ پہلے سے موجود تھا۔ اور ان اسباب میں سے تھا جن کی بنا پر ایک بہت بڑا گروہ الٰہییت مسیح کا قائل ہوا ہے لیکن اس کے باوجود قرآن نے صرف یہ کہ اس کی صاف صاف تردید نہیں کی۔ بلکہ بعینہ وہی ”رفع“ کا لفظ استعمال کیا جو عیسائی اس واقعہ کے لیے استعمال کرتے ہیں اور کتاب مبین کی شان سے یہ بات بت بعید ہے کہ وہ کسی خیال کی تردید کرنا چاہتی ہو اور پھر بھی ایسی زبان استعمال کرے جو اس خیال کو مزید تقویت پہنچانے والی ہو۔“

مزید تشریح : جو لوگ اپنے دلوں میں انصاف اور خوفِ خداوندی رکھتے ہیں اور فطرۃ متعصب واقع نہیں ہوئے ہیں اگر وہ اس عبارت پر تھوڑا سا غور و فکر کریں گے تو نہایت آسانی کے ساتھ وہ یہ فیصلہ کریں گے کہ اس غیر معمولی نوعیت کے معاملہ سے مولانا مودودی کی مراد صرف رُوحِ جسمانی ہے اور اس کے سوا دوسری کوئی چیز مراد نہیں ہے۔ اولاً تو اس لیے کہ مولانا نے حضرت مسیح علیہ السلام کے رفع کو غیر معمولی نوعیت کا معاملہ قرار دیا ہے۔ اور ظاہر ہے کہ غیر معمولی نوعیت کا رفع بجز رُوحِ جسمانی کے دوسرا کوئی رفع نہیں ہو سکتا کیونکہ رفع کی عقلی قسمیں یہاں تین ہو سکتی ہیں۔ ایک رفعِ روح۔ دوسری رفعِ درجات۔ اور تیسری قسم رفعِ الجسد والروح معاً۔ پہلی اور دوسری قسم کو غیر معمولی کہا ہی نہیں جا سکتا۔ کیونکہ یہ دونوں قسمیں حضرت آدمؑ کے عہد سے لے کر نزولِ قرآن کے زمانے تک رُوحِ انسانی کے افراد میں معمولِ خداوندی رہی ہیں۔ اور قیامت تک یہ دونوں قسمیں جاری رہیں گی۔ البتہ تیسری قسم کا رفع جو جسم و

روح دونوں کے ساتھ ہو۔ یہ ایک ایسا رافع ہے جو حضرت مسیح علیہ السلام سے قبل اور آدم کے کسی فرد کے لیے ثابت نہیں ہوا ہے اور نہ یہ رافع معمول خداوندی ہی رہا ہے۔ تو غیر معمولی نوعیت کا رافع صرف یہی رافع ہو سکتا ہے۔ نہ کہ رافع روح یا رافع درجات۔ پس جبکہ مولانا مودودی نے اپنی تفسیری عبارت کی ابتدا میں صاف طور پر یہ کہہ دیا کہ ”قرآن نے جزم اور صراحت کے ساتھ جو چیزیں بیان کی ہیں ان میں سے ایک چیز حضرت مسیح علیہ السلام کا رافع ہے“ اور پھر صریح نقطوں میں یہ کہہ دیا کہ ”یہ رافع غیر معمولی نوعیت کا رافع ہے“ اور غیر معمولی نوعیت کا رافع صرف رافع جسمانی ہے، نہ کہ رافع روح یا رافع درجات۔ تو اس کا مطلب بجز اس کے اور کیا ہو سکتا ہے کہ یہاں بَلْ رَفَعَهُ اللّٰهُ اِلَیْہِ میں قرآنی رافع سے مراد صرف رافع جسمانی ہے نہ کہ دوسری قسم کا رافع؟ — مگر چونکہ قرآن کے الفاظ میں جسم و روح کی تصریح نہیں پائی جاتی اس لیے مولانا نے انتہائی احتیاط کی بنا پر یہ کہا کہ ”رفع جسمانی کی تصریح فی القرآن سے اجتناب کیا جائے“ تاکہ قرآن کی طرف کسی ایسی چیز کی نسبت لازم نہ آئے جو قرآن میں موجود نہیں ہے۔ اور اس کا یہ مطلب ہو کہ قرآن سے رافع جسمانی ثابت نہیں ہے۔ یا بَلْ رَفَعَهُ اللّٰهُ اِلَیْہِ میں رافع جسمانی کے علاوہ کوئی اور قسم کا رافع مراد ہے۔ یا مولانا خود رافع جسمانی کے قائل نہیں ہیں۔

ثانیاً: اس غیر معمولی نوعیت کے معاملہ سے مولانا کا رافع جسمانی سمجھنا اس لیے بھی غلط ہے کہ اس معاملہ کے غیر معمولی پن کے لیے مولانا نے جو دلیل اور قرینہ بیان کیا ہے، اس سے بھی صاف طور پر معلوم ہوتا ہے کہ یہاں غیر معمولی نوعیت کے معاملہ سے مولانا کی مراد صرف رافع جسمانی ہے، نہ کہ رافع روح یا رافع درجات۔

وہ دلیل یہ ہے کہ حضرت مسیح علیہ السلام کے بارے میں رفع جسمانی کا عقیدہ پہلے سے عیسائیوں میں موجود تھا۔ اور ایک بڑے گروہ نے ان کو اللہ اس عقیدے کی بنیاد پر قرار دیا تھا کہ وہ جسم و روح سمیت آسمانوں پر اٹھاتے گئے ہیں۔ اب اگر یہ عقیدہ فی الواقع غلط ہوتا اور رفع جسمانی سرے سے ثابت ہی نہ ہوتا تو قرآن مجید صریح لفظوں میں اس کی تردید کرتا نہ کہ رفعہ اللہ الیہ کے الفاظ استعمال کر کے ان کے رفع جسمانی کے غلط عقیدے کی تائید کرتا۔ اور اسے مزید تقویت پہنچا دیتا۔ کیونکہ یہ بات قرآن مجید کی شان سے انتہائی بعید ہے کہ وہ کسی خیال کی تردید کرنا چاہتا ہو اور پھر بھی الفاظ اس کے لیے وہ استعمال کرے جس سے تردید کی بجائے اس خیال غلط کی تائید حاصل ہو۔ اور اسے مزید تقویت پہنچے۔

پس جبکہ قرآن نے وہی الفاظ استعمال کیے، جو عیسائی لوگ اس معاملہ کے لیے استعمال کر رہے ہیں تو معلوم ہوا کہ عیسائیوں کے رفع جسمانی کا عقیدہ غلط اور بے بنیاد نہیں بلکہ بجائے خود صحیح ہے۔ اور حضرت مسیح جسم و روح سمیت آسمانوں پر اٹھائے گئے ہیں۔ الغرض! مولانا کی عبارت اس بارے میں بمنزلہ صریح کہ ہے کہ حضرت مسیح کے لیے جو رفع ایجاباً ثابت کیا گیا ہے، اس سے مراد رفع جسمانی ہی ہو سکتا ہے۔ نہ کہ دوسری قسم کا رفع۔ اور کوئی بھی لفظ اس عبارت میں ایسا نہیں مل سکتا۔ جس سے یہ نتیجہ نکالا جاسکے کہ مولانا مودودی رفع جسمانی کے ثبوت سے انکار کر رہے ہیں۔

تاثراً حضرت مسیح علیہ السلام کے لیے جو غیر معمولی نوعیت کا رفع مولانا کی عبارت میں ثابت کیا گیا ہے، اس سے مراد رفع جسمانی اس لیے ظاہر ہے کہ ہم

پہلے بیان کر چکے ہیں کہ رفع کی عقلی قسمیں تین ہی ہو سکتی ہیں۔ ایک رفع روح۔ دوسری رفع درجات اور تیسری رفع الجسد والروح۔ ان میں سے پہلی دو قسموں کو تو مولانا نے صاف لفظوں میں آیت کا محمل نہیں قرار دیا ہے اور فرمایا ہے کہ بل رفعہ اللہ الیہ میں رفع روح یا رفع درجات ہرگز مراد نہیں ہیں۔ پس اگر اس غیر معمولی نوعیت کے رفع سے جو حضرت مسیح کے لیے ثابت کیا گیا ہے مراد رفع جسمانی بھی نہ ہو تو نہ معلوم وہ غیر معمولی نوعیت کا رفع اور ہو گا کیا؟ اس لیے ماننا پڑیگا کہ یہاں غیر معمولی نوعیت کے معاملہ اور رفع سے مراد صرف رفع جسمانی ہے، نہ کہ دوسری قسم کا رفع۔ چنانچہ آگے کی عبارت میں اس کو اس طرح ذکر کیا گیا ہے:

”دوسرے یہ کہ اگر مسیح علیہ السلام کا اٹھایا جانا ویسا ہی اٹھایا جانا ہوتا، جیسا کہ ہر مرنے والا دنیا سے اٹھایا جاتا ہے۔ یا اگر اس رفع سے مراد محض درجات کی بلندی ہوتی جیسے حضرت ادریس کے متعلق فرمایا گیا ہے: وَرَفَعْنَاهُ مَكَانًا عَلِيًّا، تو اس مضمون کو بیان کرنے کا انداز یہ نہ ہوتا جو ہم یہاں دیکھ رہے ہیں۔ اس کو بیان کرنے کے لیے زیادہ مناسب الفاظ یہ ہو سکتے تھے کہ: یَقِيْنًا انہوں نے مسیح کو قتل نہیں کیا بلکہ اللہ نے اس کو زندہ بچا لیا اور پھر طبعی موت دی۔ یہودیوں نے اس کو ذلیل کرنا چاہا تھا مگر اللہ نے اس کو بلند درجہ عطا کیا۔“

”تیسرے یہ کہ اگر یہ رفع ویسا ہی معمولی قسم کا رفع ہوتا جیسے ہم محاورے میں کسی مرنے والے کو کہتے ہیں کہ ”اسے اللہ تعالیٰ نے اٹھالیا“ تو اس کا ذکر کرنے کے بعد یہ فقرہ بالکل غیر موزون تھا کہ ”اللہ زبردست طاقت

رکنے والا اور حکیم ہے۔ یہ تو صرف کسی ایسے معاملہ کے بعد ہی موزوں و مناسب ہو سکتا ہے جس میں اللہ کی قوتِ قاہرہ اور اس کی حکمت کا غیر معمولی ظہور ہوا ہو۔

تشریح: ہمارے نزدیک ایک منصف مزاج اور حقیقت پسند آدمی کے یہ عبارت جس میں غیر معمولی پن کے اظہار کے لیے دو قرینے بیان کیے گئے۔ اس بارے میں بالکل صریح یا بنزلہ صریح کے ہے کہ حضرت مسیح علیہ السلام کے بارے میں قرآن نے بل رفعہ اللہ الیہ میں جس رفع کا ذکر کیا ہے اور جس کو مولانا مودودی نے غیر معمولی قسم کا رفع قرار دیا ہے۔ اس سے مراد نہ رفع روح ہے اور نہ رفع درجہ۔ بلکہ ایک ایسا رفع مراد ہے جس میں خدا کی قوتِ قاہرہ اور حکمت بالغہ کا غیر معمولی ظہور ہوا ہو۔ اور ظاہر ہے کہ ایسا رفع جو غیر معمولی قسم کا ہو اور جس میں خدا کی قوتِ قاہرہ اور حکمت بالغہ کا غیر معمولی ظہور ہوا ہو، رفع جسمانی کے سوا اور سرا کوئی رفع نہیں ہو سکتا۔ اس لیے ماننا پڑے گا کہ تفہیم القرآن میں غیر معمولی قسم کے رفع سے مراد صرف رفع جسمانی ہو گا نہ کہ دوسری قسم کا رفع۔

بہر حال مولانا نے اگرچہ اس عبارت میں یہ تصریح تو نہیں کی ہے کہ حضرت مسیح کے لیے قرآن نے جو رفع کا لفظ استعمال کیا ہے اس سے مراد رفع جسمانی ہے مگر عبارت کے سیاق و سباق میں تامل کرنے سے یہ بات خود بخود واضح ہو جاتی ہے کہ مولانا کے نزدیک یہاں رفع سے مراد صرف رفع جسمانی ہے۔ اور دوسری قسم کا رفع اصلاً مراد نہیں ہے۔ بلکہ اگلی عبارت میں تو ایک قسم کی تصریح پائی جاتی ہے اس بات کی کہ مولانا کے نزدیک یہاں رفع سے مراد رفع جسمانی ہے۔ چنانچہ

قادیانیوں کے استدلالات کے جواب میں مولانا نے فرمایا ہے:

”اس کے جواب میں قرآن سے اگر کوئی دلیل پیش کی جاسکتی ہے تو وہ زیادہ سے زیادہ صرف یہ ہے کہ سورہ آل عمران میں اللہ تعالیٰ نے مَتَوَفَّيْكَ کا لفظ استعمال کیا ہے رکوع ۶، لیکن جیسا کہ وہاں ہم حاشیہ ۱۵ میں واضح کر چکے ہیں، یہ لفظ طبعی موت کے معنی میں صریح نہیں ہے، بلکہ قبض روح اور قبض روح و جسم دونوں پر دلالت کر سکتا ہے۔ لہذا یہ ان قرائن کو ملاحظہ کر دینے کے لیے کافی نہیں ہے جو ہم نے اوپر بیان کیے ہیں“

قادیانی اعتراض اور اس کا جواب

”بعض لوگ (قادیانی) جن کو مسیح کی طبعی موت کا حکم لگانے پر امر ہے سوال کرتے ہیں کہ ”توفی“ کا لفظ قبض روح و جسم پر استعمال ہونے کی کوئی اور نظیر بھی ہے؟ لیکن جب قبض روح و جسم کا واقعہ تمام نوبہ انسانی کی تاریخ میں پیش ہی ایک دفعہ آیا ہو تو اس معنی پر لفظ کے استعمال کا نظیر پوچھنا محض ایک بے معنی بات ہے۔ دیکھنا یہ چاہیے کہ آیا اصل لغت میں اس استعمال کی گنجائش ہے یا نہیں۔ اگر ہے تو ماننا پڑے گا کہ قرآن نے رفیع جسمانی کے عقیدہ کی صحت صاف تردید کرنے کے بجائے یہ لفظ استعمال کر کے ان قرائن میں ایک اور قرینہ کا اضافہ کر دیا ہے جن سے اس عقیدے کو الٹی مدد ملتی ہے۔ ورنہ کوئی وجہ نہ تھی کہ وہ موت کے صریح لفظ کو چھوڑ کر وفات کے محتمل المعنیین لفظ کو ایسے موقع پر استعمال کرتا جہاں

رفع جسمانی کا عقیدہ پہلے سے موجود تھا اور ایک فاسد اعتقاد یعنی الوہیت مسیح کے اعتقاد کا موجب بن رہا تھا۔ (تفہیم القرآن، ج ۱ ص ۲۲۰-۲۲۱) تشریح: مولانا نے اس عبارت میں قادیانیت کے استدلال اور سوال کا جواب دیا ہے اس میں صاف طور پر اس بات کی تصریح فرمائی ہے کہ متوتونیک میں لفظ تونی سے مراد قبض روح و جسم ہے۔ اور تمام نوری انسانی کی تاریخ میں قبض روح و جسم کا یہ واقعہ نہایت ایک دفعہ پیش آیا ہے جس سے مراد صرف حضرت مسیح علیہ السلام ہی ہیں، لہذا قادیانیوں کا اس کے لیے نظیر پوچھنا لغو اور بے معنی بات ہے۔ ہم حیران ہیں کہ ایسی صریح عبارتوں کے باوجود بھی بعض متعصب قسم کے لوگ یہ کہتے ہیں کہ مولانا مودودی حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے لیے رفع جسمانی کے ثبوت سے انکار کر رہے ہیں۔ ایسے لوگوں کے حق میں ہم صرف یہی کہیں گے کہ خدا ان کے دلوں کو تعصب اور فتنہ پسندی سے پاک کرے اور صحیح بات کو اپنے اصل رنگ میں سمجھنے کی توفیق بخشے۔ آمین

یہاں تک جو کچھ معروضات پیش کیے گئے، ان کا تعلق اس اعتراض کے جواب سے تھا کہ مولانا مودودی نے رفع جسمانی کا انکار کیا ہے۔ یہ اعتراض کہ تفہیم القرآن کی عبارت میں گور رفع جسمانی سے انکار نہیں کیا گیا ہے۔ مگر اس کی تصریح فی القرآن سے تو انکار ضرور کیا گیا ہے۔ حالانکہ اس کی تصریح بھی قرآن مجید سے ثابت ہے۔ اور جبکہ قرآن سے اس کی تصریح ثابت ہوگئی تو قرآن کی رُود سے اس کو محمل قرار دینا، جس طرح کہ مولانا مودودی نے قرار دیا ہے، صحیح نہیں ہے۔

تو اس اعتراض کے جواب دینے کے لیے ضروری معلوم ہوتا ہے کہ پہلے مسئلہ کی

اصل حقیقت واضح کی جائے۔ پھر اس کی شرعی حیثیت متعین کی جائے، تاکہ یہ معلوم ہو کہ رفع جسمانی کی شرعی حیثیت کیا ہے۔ اور مولانا مودودی نے اس مسئلہ کے متعلق اپنی جو تحقیق پیش کی ہے وہ مسئلہ کی شرعی حیثیت کے ساتھ موافق ہے یا مخالف۔

رفع جسمانی کی حقیقت اور اس کی شرعی حیثیت

جہاں تک رفع جسمانی کی حقیقت اور اس کی شرعی حیثیت کا تعلق ہے، ہم پورے وثوق کے ساتھ کہتے ہیں کہ قرآن و حدیث، اجماع امت اور اعتقادی تواتر امت کی روشنی میں اس مسئلہ کی جو کچھ حقیقت اور شرعی حیثیت متعین کی جاسکتی ہے وہ صرف یہی ہے کہ ”حضرت مسیح علیہ السلام کو نہ یہودیوں نے قتل کیا ہے اور نہ ان کو صلیب دیا ہے بلکہ اللہ تعالیٰ نے ان کو جسم و روح سمیت آسمانوں پر اٹھایا ہے۔ اور جب وہاں ظاہر ہو جائے گا اس وقت آسمانوں سے نزول فرما کر وہاں کو قتل کریں گے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ایک خلیفہ کی حیثیت سے اسلامی شریعت کے مطابق حکم اور فیصلے کریں گے۔“

مسئلہ کی اس حقیقت اور اس کی اس شرعی حیثیت پر قرآن و حدیث و اہل سنت و اجماع کرتے ہیں اور اسی پر پوری امت کا اجماع بھی ہے۔ اور عہد نبوی سے آج تک اس کی یہ شرعی حیثیت متواتر بھی چلی آئی ہے۔ رہا یہ کہ رفع جسمانی قرآن کریم کی کسی آیت میں مصرح بھی ہے اور قرآن ہی نے یہ تصریح کی ہے کہ ”حضرت مسیح علیہ السلام جسم و روح سمیت آسمانوں پر زندہ اٹھائے گئے ہیں۔“ تو اس پر نہ امت کا اجماع ہوا ہے، نہ اس طرح کی کوئی تصریح قرآن کریم میں کہیں پائی جاتی ہے۔ اور نہ اس کا آج تک کوئی قائل معلوم ہوا ہے۔ اجماع اور تواتر تو درکنار رہا اس طرح کی کوئی تصریح

اگر قرآن میں کہیں آئی ہوتی تو لازمی طور پر قرآن میں کوئی آیت بھی ایسی ملتی جس کے الفاظ یہ ہوتے کہ: ان الله قد رفع عيسى حياً بجسده العنصرى الى السماء۔ اور اس طرح کے الفاظ کی کوئی آیت قرآن کریم میں موجود نہیں ہے۔ نہ آج تک کوئی عالم ایسا معلوم ہوا ہے جس نے یہ کہنے کی جرأت کی ہو کہ ”قرآن میں لفظ جسم و روح کی تصریح کی گئی ہے“ کیونکہ اس طرح کی جرأت کرنے کے معنی صاف یہی ہیں کہ قرآن میں کوئی آیت ایسی بھی ہے جو آج تک پوری امت کو نظر نہیں آئی ہے۔ الغرض! حضرت مسیح علیہ السلام کے رفع جسمانی پر تو امت متفق ہے۔ اور آج تک عہد نبوی سے یہ رفع متواتر بھی چلا آیا ہے۔ رہی اس پر قرآن کریم کی تصریح، تو یہ نہ ثابت ہے اور نہ اس پر امت کا اجماع منعقد ہو سکا ہے۔

ایک ضروری وضاحت

لیکن یہ واضح رہے کہ قرآن میں اگرچہ لفظ جسم و روح کی تصریح نہیں پائی جاتی مگر اس کا مطلب ہرگز یہ نہیں ہے کہ قرآن رفع جسمانی پر دلالت بھی نہیں کرتا، یا اس کی دلالت میں قطعیت نہیں پائی جاتی نہیں اور ہرگز نہیں۔ قرآن کی دلالت رفع جسمانی پر بالکل قطعی ہے۔ اس کی ایک وجہ یہ ہے کہ یہاں قرآن کریم میں دو فعل ذکر کیے گئے ہیں۔ ایک قتل ہے اور دوسرا رفع۔ قتل کا فعل تو حضرت مسیح کے جسم و روح دونوں کے مجموعہ سے نفی کیا گیا ہے۔ کیونکہ وہ قتل وہاں ضمیر کا مرجع حضرت مسیح کی ذات ہے جو نام ہے جسم و روح کے مجموعہ کا، تو آگے بَلْ رَفَعَهُ اللّٰهُ میں اس کے لیے جو ایجاباً رفع ثابت کیا گیا ہے۔ وہ بھی اس کی ذات (مجموعہ جسم و روح) کے لیے ثابت ہوگا۔ اس طرح گو لفظ جسم و روح کی تصریح اس آیت میں موجود نہیں، تاہم

آیت کی دلالت جسمانی رفع پر قطعی رہے گی۔

دوسری وجہ یہ بھی ہے کہ قرآن کے سیاق و سباق اور انداز بیان سے بھی قرآن کی دلالت رفع جسمانی پر قطعی معلوم ہوتی ہے۔ جیسا کہ ان دلائل سے معلوم ہوا ہے جو اوپر تفہیم القرآن کی عبارت میں مولانا نے غیر معمولی پن کے اظہار کے لیے بطور قرائن پیش کیے ہیں اور جن کا خلاصہ آگے چل کر ہم ذکر کریں گے۔ لہذا قرآن میں لفظ جسم و روح کی تصریح نہ کرنے سے مسئلہ کی قطعیت میں کوئی فرق واقع نہیں ہوتا ہے۔ اس کے علاوہ متواترۃ المعنی احادیث بھی رفع جسمانی کے ثبوت پر قطعی طور پر دلالت کرتی ہیں۔ اس لیے مسئلہ بہر حال قطعی ہے نہ کہ ظنی۔ بالخصوص جبکہ اس پر اجماع امت بھی ہو چکا ہو اور عہد نبوی سے آج تک متواتر بھی چلا آیا ہو۔ اس صورت میں تو قطعیت اور بھی مستحکم اور مضبوط ہو جائے گی۔

میرے نزدیک رفع جسمانی کا مسئلہ ان مسائل میں سے ہے جو اگرچہ قرآن میں مصرح نہیں ہیں مگر قرآن کے انداز بیان، امت کے اجماع اور متواتر اعتقادی و عملی تعامل سے اس قدر اسلامی شریعت میں قطعی قرار پا چکے ہیں کہ ان سے انکار کرنے والا ایک منٹ کے لیے بھی دائرۃ اسلام میں باقی نہیں رہ سکتا۔ انہی مسائل میں سے ایک مسئلہ پانچ نمازوں کا بھی ہے۔ اس کے متعلق قرآن میں کہیں بھی یہ تصریح نہیں ملتی کہ ”فلاں فلاں وقت میں اتنی اتنی رکعتوں کی نمازیں پڑھی جائیں“ مگر قرآن کے انداز بیان، تمام امت کے اجماع اور اعتقادی و عملی تواتر سے اسلامی شریعت میں یہ مسئلہ اس قدر قطعی قرار پا چکا ہے کہ پانچ نمازوں کی یا ان میں سے کسی ایک نماز کی فرضیت سے جو شخص بھی انکار کرے گا، وہ ایک لمحہ کے لیے بھی دائرۃ اسلام

میں باقی نہیں رہے گا۔ بالکل اسی نوعیت کا حامل مسئلہ رفع جسمانی بھی ہے۔ اس کے متعلق بھی اگرچہ قرآن میں لفظ جسم و روح کی تصریح نہیں آئی ہے مگر قرآن کے انداز بیان حضور کے متواتر المعنی ارشادات، امت کے اجماع اور اعتقادی تواتر سے یہ مسئلہ اس قدر قطعی ہو چکا ہے کہ اس سے بھی انکار کرنے والے کا انجام وہی ہو گا جو پانچ نمازوں سے انکار کرنے والے کا ہے۔ لہذا قرآن کی بنیاد پر اگرچہ رفع جسمانی کی تصریح ثابت نہ بھی ہو، مگر پھر بھی رفع جسمانی کا ثبوت دیگر ادلہ شرعیہ کی بنا پر قطعی ہی رہے گا۔

مسئلہ رفع جسمانی کے اجزائے ترکیبی

مسئلہ کی مزید وضاحت کے لیے ضروری ہے کہ اس کے اجزائے ترکیبی متعین کر کے ان کے متعلق یہ معلوم کیا جائے کہ ان میں سے کون کون سے اجزاء مصرح فی القرآن ہیں اور کن کن کی تصریح قرآن مجید میں موجود نہیں ہے۔ جہاں تک ہم نے مسئلہ پر غور و خوض کیا ہے، اور قرآن و حدیث اور علمائے اہل سنت والجماعت کی علمی تحقیقات کی روشنی میں اس کے اجزائے ترکیبی معلوم کیے ہیں وہ درج ذیل چار اجزاء ہیں جن کو ہم نمبر وار ذکر کرتے ہیں:

جزء اول: اس مسئلہ کا پہلا جزو یہ ہے کہ ”حضرت مسیح کو یہودیوں نے قتل نہیں کیا ہے اور نہ انہیں صلیب دیا ہے۔ بلکہ معاملہ ان پر مشتبه ہو گیا ہے۔“

جزء دوم: ”حضرت مسیح کو اللہ تعالیٰ نے اپنی طرف اٹھایا ہے۔“

جزء سوم: جب قیامت قریب آئے گی تو آسمانوں سے وہ اتر کر دجال کو قتل کریں گے۔ اور وقت کے تمام فتنوں کو مشاکرہ اسلام کو نظام زندگی کی

حیثیت سے روئے زمین پر نافذ کریں گے اور اسی کے مطابق فیصلے کریں گے۔
 جزء چہارم: حضرت مسیح علیہ السلام کا یہ رفع، رفت جسمانی ہے یعنی جسم و
 روح سمیت آسمانوں پر اٹھائے گئے ہیں۔ روحانی یا رفع درجات ہرگز مراد نہیں۔
 یہ چار اجزاء ایسے ہیں جن کے درمیان اگرچہ اس بات میں کوئی فرق اور تفاوت
 نہیں ہے کہ یہ سب کے سب امت مسلمہ کے مابین بالاتفاق مسلم ہیں۔ اور تمام اہل
 اسلام ان سب کو ملتے ہیں۔ شاذ و نادر کہیں امت کا کوئی فرد ان میں سے کسی
 ایک جزء سے اختلاف کرے گا تو اس کا اعتبار نہیں ہے۔ نیز تقریباً کل امت کے
 مابین مجموعی لحاظ سے یہ چار اجزاء قطعی الثبوت بھی رہے ہیں۔ ان میں سے بعض قطعی
 اور بعض دوسرے قطعی نہیں ہیں۔ تاہم ان کی قطعیت میں اس اعتبار سے فرق اور
 تفاوت ضرور ہے کہ بعض اجزاء صریح طور پر قرآن کریم میں مذکور ہیں اور بعض دوسرے
 اجزاء نظم قرآنی میں مصرح و منصوص نہیں ہیں۔ بلکہ قرآن کے انداز بیان اور سیاق و
 سباق سے ان کا ثبوت ملتا ہے۔ یا متواترۃ المعنیٰ احادیث ان کے ثبوت پر دلالت
 کرتی ہیں۔

ذیل میں ہم ان اجزاء کو بھی ذکر کرتے ہیں جو مصرح فی نظم القرآن ہیں۔ اور وہ
 اجزاء بھی ذکر کریں گے جن کی قرآن میں تصریح نہیں آئی ہے۔

اجزاء مصرح فی القرآن

مندرجہ بالا چار اجزاء میں سے پہلے دو جزء ایسے ہیں جن کی قرآن کریم نے
 صاف طور پر تصریح کی ہے۔ یہ تصریح سورہ نسا کی درج ذیل آیت میں موجود ہے:

وَمَا قَتَلُوا وَمَا صَكَبُوا وَلَكِنْ شَبَّهَ لَهُمْ وَمَا قَتَلُوا

يَقِينًا بَلْ رَفَعَهُ اللّٰهُ اِلَيْهِ - الْاٰیة

”یہودیوں نے اس کو نہ قتل کیا ہے اور نہ صلیب دیا ہے بلکہ معاملہ ان پر مشتبہ ہو گیا ہے۔ یقیناً انہوں نے اس کو قتل نہیں کیا ہے بلکہ اللہ تعالیٰ نے اس کو اپنی طرف اٹھالیا ہے۔“

اس آیت میں مندرجہ بالا چار اجزاء میں سے پہلے دو جز بصراحت ذکر کیے گئے ہیں۔ ایک یہ کہ ”حضرت مسیح کو یہودیوں نے قتل نہیں کیا ہے، اور نہ انہیں صلیب دیا ہے بلکہ معاملہ ان پر مشتبہ ہو گیا ہے۔“ دوسرا یہ کہ ”حضرت مسیح کو اللہ تعالیٰ نے اپنی طرف اٹھالیا ہے۔“

اجزاء غیر مصرح فی القرآن

رہے آخری دو اجزاء تو ان میں سے پہلا جزء یعنی یہ کہ ”حضرت مسیح علیہ السلام قیامت کے قریب اُتر کر دجال کو قتل کریں گے۔“ اس کے متعلق تو شاید مولانا مودودی کے مخالفین حضرات بھی یہ دعویٰ نہ کر سکیں گے کہ قرآن نے اس کی تصریح کی ہے۔ کیونکہ اس جزء کے متعلق تصریح فی القرآن کا دعویٰ کرنا یہ معنی رکھتا ہے کہ قرآن مجید میں ایک آیت ایسی بھی ہے جس کے الفاظ یہ ہیں کہ: اِنَّ الْمَسِيْحَ ابْنَ مَرْيَمَ سَيَنْزِلُ مِنَ السَّمَاءِ حِينَ ذٰلِكَ السَّاعَةِ فَيَقْتُلُ الدَّجَالَ الْخَالِكَ۔ حالانکہ ایسی کوئی آیت قرآن مجید میں موجود نہیں ہے۔ رہا ان دونوں میں سے آخری جزء، یعنی یہ کہ ”حضرت مسیح علیہ السلام جسم و روح سمیت آسمانوں پر اٹھائے گئے ہیں اور یہ رفیع روحانی یا رفیع درجات نہیں ہے۔“ تو اس کے متعلق جو حضرات یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ یہ بھی مصرح فی نظم القرآن ہے اور مولانا مودودی نے اس سے تفہیم القرآن

میں جو انکار کیا ہے وہ غلط ہے تو ان کے اس اعتراض کا جواب درج ذیل ہے :-

دوسرے اعتراض کا جواب

مولانا مودودی نے بیشک تفہیم القرآن میں جہانی رفع الی السماء کی تصریح فی القرآن سے انکار کیا ہے جس کا مطلب ہے کہ قرآن میں جو چیز بصراحت ذکر کی گئی ہے وہ مرفوعہ ہے کہ ”خدا نے اس کو اپنی طرف اٹھالیا“ بل رفعہ اللہ علیہ (یہ) رہا یہ کہ ”یہ رفع جسم و روح کے مجموعہ کا آسمان کی طرف تھا“ تو قرآن کا مدلول تو ضرور ہے ”یعنی سیاق و سباق اور دوسرے قرائن سے یہ ضرور معلوم ہوتا ہے کہ بل رفعہ اللہ علیہ میں رفع سے مراد رفع جہانی ہے۔ مگر یہ مصرح فی نظم القرآن نہیں ہے یعنی محض قرآن کے مذکورہ الفاظ کی بنا پر قطعیت کے ساتھ یہ نہیں کہا جاسکتا کہ قرآن نے ”رفع الجسم والروح الی السماء کی تصریح کی ہے لیکن اس کا یہ مطلب ہرگز نہیں ہے کہ قرآن کے الفاظ میں اس معنی کا احتمال بھی نہیں ہے بلکہ قرآنی الفاظ میں متعدد احتمال ہو سکتے ہیں۔ ان میں سے کسی ایک کو ہم خارجی دہلی اور بیرونی ذرائع سے متعین تو کر سکتے ہیں جیسا کہ رفع جہانی کے احتمال کو سیاق و سباق، اور خارجی دہلی مثلاً متواتر احادیث اور اجماع امت سے قرآن کا مدلول قرار دیا گیا ہے، مگر اس کو قرآن کی تصریح نہیں کہہ سکتے۔“

اور یہ ایک ایسی بات ہے جس سے کوئی ایسا شخص انکار نہیں کر سکتا جس کو خدا نے چشم بصارت عطا کی ہو۔ گو چشم بصیرت سے محروم ہو۔ کیونکہ اس طرح کی تصریح فی القرآن کا دعویٰ کرنا جیسا کہ مولانا مودودی کے مخالفین حضرات کر رہے ہیں۔ صاف طور پر یہ معنی رکھتا ہے کہ قرآن کریم میں ایک آیت یہ بھی ہے کہ: ان الله

قد رفع المسيح ابن مريم حياً الى السماء بجسده العنصري۔ اور ایسی کوئی آیت قرآن کریم میں موجود نہیں ہے۔ میرے خیال میں قرآن کے متعلق یہ دعویٰ کرنا کہ اس نے رفع جسمانی الی السماء کی تصریح کی ہے، ایک طرف قرآن کریم پر ایک ایسا الزام لگانا ہے جس سے قرآن کریم تقنینی طور پر بری ہے۔ دوسری طرف یہ ایک ایسی مذموم جسارت بھی ہے جو عہد نبوی سے لے کر آج تک امت کے کسی فرد سے سرزد نہیں ہوئی ہے اور نہ آئندہ کسی شخص سے یہ امید کی جاسکتی ہے کہ وہ ایسی جرأت کر سکے گا۔ کیونکہ پورے قرآن کریم میں کہیں بھی ایسی تفصیل نہیں ملتی کہ وہاں جسم و روح کے الفاظ ذکر کیے گئے ہوں، یا حیاتاً اور الی السماء کے الفاظ وہاں پائے جاتے ہوں۔ پھر کس طرح اس تصریح اور تفصیل کی نسبت قرآن کی طرف صحیح تسلیم کی جائے گی؟ اس لیے قرآن کی بجائے اس تصریح اور تفصیل کی نسبت احادیث کی طرف کرنی چاہیے۔ یا قرآن کے الفاظ سے باہر جا کر دوسرے دلائل سے یہ تفصیل متعین کرنی چاہیے کہ قرآنی رفع سے مراد رفع جسمانی ہے۔ قرآن کی جانب یہ بات منسوب نہیں کرنی چاہیے کہ وہ رفع جسمانی یا بالفاظ دیگر جسم و روح کی تصریح کر رہا ہے۔ یا یہ تمام چیزیں قرآن کریم میں تصریح اور تفصیل کے ساتھ ذکر کی گئی ہیں۔ یہی وہ جواب ہے جو مولانا نے ترجمان القرآن کے رسائل میں ایک سوال کے جواب میں ذکر کیا ہے۔ ذیل میں ہم اُسے ذکر کر دیتے ہیں:

ایک سائل نے اپنے متعدد سوالات کے ضمن میں مولانا مودودی سے یہ سوال کیا ہے:

سوال: رفع الی السماء میں بھی آپ نے مفسرین سے اختلاف کیا ہے

اور رفع کے مفہوم کو ابہام میں ڈال دیا ہے۔

مولانا نے اس سوال کا جواب یہ دیا ہے :

جواب : ”رفع مسیح کے بارے میں جو کچھ میں نے کہا ہے وہ صرف یہ ہے کہ قرآن مجید کے الفاظ رفع الی السماء کی تصریح نہیں کرتے۔ اس کا یہ مطلب نہیں کہ وہ اس مفہوم کے محتمل بھی نہیں ہیں۔ بلکہ اس کا مطلب صرف یہ ہے کہ محض ان الفاظ کی بنا پر قطعیت کے ساتھ یہ نہیں کہا جاسکتا کہ قرآن مجید رفع الی السماء کی تصریح کر رہا ہے۔ لہذا قرآن مجید کی تفسیر میں اتنی ہی بات کہنے پر اکتفا کریں گے جو اللہ تعالیٰ نے فرمائی ہے۔ یعنی یہ کہ ”اللہ تعالیٰ نے ان کو اٹھا لیا ہے۔“ اس کے مختلف معانی میں کسی ایک کی تعیین قرآن سے باہر جا کر تو کی جاسکتی ہے مگر بہر حال اُسے قرآن کی تصریح نہیں قرار دیا جاسکتا۔ اس پر اگر آپ کو ابہام کی شکایت ہے تو میں عرض کروں گا کہ اس قصہ کے بعض دوسرے اجزاء بھی مبہم طریقہ سے بیان کیے گئے ہیں مثلاً : ایک یہی امر کہ حضرت مسیح علیہ السلام جب دشمنوں کی قید میں تھے اور انہوں نے آپ کو صلیب دینے کا فیصلہ کیا تو آخر وہ کیا صورت پیش آئی کہ وہ آپ کی جگہ کسی اور کو صلیب دے بیٹھے۔ اور اس شبہ میں رہے کہ ہم نے عیسیٰ ابن مریم کو صلیب دی ہے۔ نہ صرف وہ بلکہ خود پیروان عیسیٰ بھی اسی شبہ میں پڑ گئے۔ کیا شبہ لَہُم کی کوئی تفصیلی کیفیت آپ کو قرآن میں کہیں ملتی ہے؟ اب اگر ہم کسی بیرونی ذریعہ سے اس کی کوئی تفصیل بیان کریں تو ایسا کر سکتے ہیں مگر یہ تو نہیں کہہ سکتے کہ یہ تفصیل خود قرآن بیان

کر رہا ہے۔

ترجمان القرآن جلد ۴۵ عدد ۴۔ ماہ دسمبر ۱۹۵۵ء

سوال کا یہ جواب اور تفہیم القرآن کی تفسیری عبارت، اور اس کی وہ تشریح جو ہم نے پہلے پیش کی ہے، یہ سب بتلا رہے ہیں کہ حضرت مسیح کے رفع جسمانی کے متعلق مولانا نے جو کچھ پیش کیا ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ: قرآن کے الفاظ میں رفع جسمانی کا نہ صرف یہ کہ احتمال ہے بلکہ یہ ان کا محتمل قریب بھی ہے۔ اس کے ثبوت کے لیے قرآن کے سیاق و سباق سے دلائل اور براہین بھی پیش کیے جاسکتے ہیں۔ اور خارجی لائل کو بھی جب قرآنی دلائل اور قرائن کے ساتھ ملا لیا جائے، مثلاً متواتر احادیث، اجماع امت اور اعتقادی قرائن، تو اس سے رفع جسمانی کا ثبوت قطعی ہو جاتا ہے البتہ قرآن کی کسی آیت میں یہ تصریح موجود نہیں ہے کہ: "ان الله قد رفع عیسیٰ ابن مریم حیاً الی السماء مجسداً"۔ اب اس پر بھی اگر کسی کو اعتراض ہو تو اس کو چاہیے کہ قرآن سے کوئی ایسی آیت پیش کرے جس میں لفظ جسم و روح اور الی السماء کی تصریح کی گئی ہو تاکہ قرآن میں تصریح رفع جسم و روح اور مولانا موردی پر اس تصریح سے انکار کا الزام درست اور صحیح ثابت ہو۔ لیکن

مقدم از محال بنیم چنین مصداق تالی

گذشتہ مباحث کا خلاصہ

مولانا نے ترجمان القرآن اور تفہیم القرآن دونوں میں اس مسئلہ کے متعلق جو کچھ مختصر تحقیق کی ہے اور جس کی گذشتہ مباحث میں تشریح ہو چکی ہے، اس کا حاصل اور خلاصہ درج ذیل ہے:

الف: یہودیوں نے حضرت مسیح علیہ السلام کو قتل نہیں کیا ہے۔
 ب: اور نہ انہوں نے حضرت مسیح کو صلیب دی ہے بلکہ معاملہ اُن پر مشتبہ ہو گیا ہے۔

ج: ”اللہ تعالیٰ نے اُن کو اپنی قدرتِ کاملہ سے اپنی طرف اٹھایا ہے۔“
 یہ تینوں باتیں قرآن کریم میں بالتصریح ذکر ہیں۔ وَمَا تَتْلُوهُ وَمَا حَكَمُوهُ وَ
 اَكْبَرُ شَيْءٍ لَّهُمْ۔ وَمَا تَتْلُوهُ يَقِينًا بَلْ رَفَعَهُ اللّٰهُ اِلَيْهِ۔ الایہ۔ رہا یہ کہ رفع کی
 کیفیت کیا تھی؟ تو اس کے متعلق مولانا کی رائے یہ ہے کہ: ”رفع کی پوری کیفیت اور
 تفصیل قرآن کریم کے الفاظ میں بالتصریح مذکور نہیں ہے۔ البتہ قرائن اور شواہد اسی
 طرح قرآن کے اندازہ بیان اور سیاق و سباق سے یہ بات روز بروز روشن کی طرح عیاں ہے
 کہ حضرت مسیح جسم و روح سمیت آسمانوں پر اٹھائے گئے ہیں۔ اور بل رفعہ اللہ
 الیہ میں جو رفع مذکور ہے، اس سے رفعِ جسمانی کے علاوہ دوسرا کوئی رفع قطعاً مراد
 نہیں ہو سکتا۔ اگرچہ قرآن کے الفاظ میں مصرح نہیں ہے۔ اس کے ثبوت کے لیے مولانا
 نے قرآن ہی سے درج ذیل چار قرائن بطور دلیل پیش کیے ہیں:

دلیل اول: پہلی دلیل یہ ہے کہ: حضرت مسیح کے متعلق عیسائیوں میں پہلے سے
 یہ عقیدہ موجود تھا کہ: ”ہ جسم و روح سمیت آسمانوں پر اٹھائے گئے ہیں اور اسی عقیدہ“
 کی بنیاد پر انہوں نے حضرت مسیح کو الہ قرار دیا تھا۔ اور سورہ نساء کی یہ آیتیں اُن کے
 اس فاسد عقیدے کی تردید یا اس کی اصلاح کے لیے نازل کی گئی ہیں۔ اب اگر رفعِ جسمانی
 کا یہ عقیدہ بالکل غلط اور سرے سے صحیح ہی نہ ہوتا تو قرآن کریم میں اس باطل عقیدے کی
 صریح لفظوں میں تردید کی جاتی نہ کہ بل رفعہ اللہ الیہ کہہ کر اس کی اُسی تائید کی جاتی

کیونکہ کتاب میں کی شان سے یہ بات بہت بعید ہے کہ مقام تردید میں کسی خیال اور عقیدے کی تردید کے لیے ایسے الفاظ استعمال کرے جو اس خیال اور عقیدہ کی تائید کریں یا ان سے اس کو تقویت پہنچے۔

دلیل دوم :- رفع جسمانی کے ثبوت کے لیے مولانا نے تفسیر القرآن میں دوسری دلیل یہ بیان کی ہے کہ "قرآن مجید میں بل رفعہ اللہ الیہ کے بعد یہ جملہ ذکر کیا گیا ہے کہ وَكَانَ اللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا جس کے معنی یہ ہیں کہ "خدا بڑا زبردست طاقت رکھنے والا اور حکیم ہے" اور ظاہر ہے کہ یہ جملہ کسی ایسے معاملہ کے ساتھ ذکر کرنا مناسب ہے جس میں خدا کی قوتِ قاہرہ اور حکمتِ بالغہ کا غیر معمولی ظہور ہوا ہو اور قوتِ قاہرہ اور حکمتِ بالغہ کا غیر معمولی ظہور اگر ہو سکتا ہے تو رفع جسمانی ہی میں ہو سکتا ہے۔ لہذا ماننا پڑے گا کہ بل رفعہ اللہ الیہ میں رفع سے مراد مرث رفع جسمانی ہے نہ کہ دوسری قسم کا رفع۔

دلیل سوم :- تیسری دلیل مولانا نے یہ بیان کی ہے کہ "رفع سے اگر مراد رفع جسمانی نہ ہوتا بلکہ رفع روح یا رفع درجات ہوتا تو اس مضمون کو بیان کرنے کے لیے انداز بیان یہ نہ ہوتا جو یہاں ہم دیکھ رہے ہیں۔ بلکہ اس کے لیے رفع روح کی صورت میں زیادہ مناسب الفاظ یہ ہو سکتے تھے کہ :

"یقیناً انہوں نے مسیح کو قتل نہیں کیا بلکہ اللہ نے اس کو زندہ بچا لیا

اور پھر طبعی موت دی"

اور رفع درجات کی صورت میں اس مضمون کو بیان کرنے کے لیے زیادہ مناسب الفاظ یہ ہو سکتے تھے کہ :

”یہودیوں نے کہہ کر ذیل کرنا چاہا تھا مگر اللہ نے ان کو بلند درجہ

عطا کیا۔“

یہ مناسب اور وزون الفاظ چھوڑ کر ایسے الفاظ استعمال کرنا جو بظاہر رفع روح یا رفع درجات کے بجائے رفع جسمانی پر ہی دلالت کرتے ہیں۔ اس بات کے ثبوت کے لیے یہ بتا دیا کہ یہاں رفع سے مراد رفع جسمانی ہے نہ کہ رفع روح یا رفع درجات۔

دلیل چہارم: رفع جسمانی کے ثبوت کے لیے تفہیم القرآن کی عبارت سے ایک چوتھی دلیل بھی معلوم ہوتی ہے جس کو مولانا نے قادیانیوں کے ایک استدلال اور اعتراض کا جواب دیتے ہوئے بیان فرمایا ہے وہ یہ کہ: آیت اتی متوفیک میں غدا توئی سے مراد یہی قبض روح و جسم ہے جو سورہ نسا کی آیت میں لفظ ”رفع“

کے ساتھ ذکر کیا گیا ہے اور قبض روح و جسم و جسمانی رفع کا یہ واقعہ پوری نوبت انسان کی تاریخ میں صرف ایک دفعہ پیش آیا ہے (یعنی حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے حق میں)، دوسرے کسی فرد بشر کے حق میں اصلاً متحقق نہیں ہوا ہے اور لغت عربی میں توئی کا لفظ قبض روح و جسم یعنی جسمانی رفع میں مستعمل ہونے کی گنجائش بھی ہے۔

لہذا قادیانیوں کا یہ سوال کہ ”توئی کا لفظ قبض روح و جسم و رفع جسمانی میں مستعمل ہونے کی کوئی اور تفسیر بھی مل سکتی ہے؟“ لغو اور بے معنی بات ہے، کیونکہ

اس کے لیے نظیر بھی ملے گا کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے علاوہ دوسرا بھی کوئی فرد

بشر جسم و روح سمیت آسمانوں پر اٹھایا گیا ہوگا۔ حالانکہ کسی کے حق میں ایسا

نہیں کیا گیا ہے۔“

یہ چار دلائل ہیں جو قرآن ہی سے رفع جسمانی کے ثبوت کے لیے مولانا نے تفہیم القرآن میں پیش کیے ہیں۔ اور جن کے پیش نظر اس بات میں کوئی شبہ نہیں رہتا کہ بل رفعہ اللہ میں مولانا کے نزدیک رفع جسمانی ہے نہ کہ دوسری قسم کا رفع۔

لیکن! چونکہ قرآن کے الفاظ میں نقطہ جسم و روت کی کوئی تصریح نہیں کی گئی ہے، نہ اس رفع کی کوئی تفصیلی کیفیت بیان کی گئی ہے۔ اس لیے مولانا نے بحث کے اختتام پر یہ بھی لکھ دیا کہ ارفع جسمانی کی تصریح فی القرآن سے اجتناب کیا جائے تاکہ قرآن کی طرف کوئی ایسی چیز منسوب نہ ہو جو قرآن مجید میں موجود نہ ہو۔

صاحب تفہیم کی مزید وضاحت

اپنا وقت و مدعا مزید واضح کرنے کی خاطر مولانا موصوف نے تفہیم القرآن جلد اول پر نظر ثانی کرتے ہوئے سورہ نساء کے حاشیے کے اس آخری فقرے کو حذف کر دیا ہے کہ ”قرآن کی روت سے جو طرز عمل زیادہ مطابقت رکھتا ہے...“ اور اس کے بجائے حسب ذیل سطور درج کر دی ہیں:

”پھر رفع جسمانی کے اس عقیدے کو مزید تقویت ان احادیث سے پہنچتی ہے جو قیامت سے پہلے حضرت عیسیٰ ابن مریم کے دوبارہ دنیا میں آنے اور دجال سے جنگ کرنے کی تصریح کرتی ہیں۔ تفسیر سورہ احزاب کے ضمیمہ میں ہم نے ان احادیث کو نقل کر دیا ہے۔ ان سے حضرت عیسیٰ کی آمد ثانی تو قطعی طور پر ثابت ہے۔ اب یہ ہر شخص خود دیکھ سکتا ہے کہ ان کا رہنے کے بعد دوبارہ اس دنیا میں آنا زیادہ قرین قیاس ہے

یا زندہ کہیں خدائی کائنات میں موجود ہونا اور پھر واپس آنا؟

یہ ہیں مسئلہ رفع جسمانی کے بارے میں مولانا مودودی کی تصریحات۔ ان کی روشنی میں میں نہیں کہہ سکتا کہ کوئی عالم، بلکہ ایک خدا ترس آدمی بھی یہ جرات کر سکے گا کہ مولانا پر یہ الزام لگائے کہ وہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے لیے رفع جسمانی کے ثبوت سے انکاری ہیں یا اس بارے میں انہوں نے عام اہل سنت سے اپنے لیے علیحدہ کوئی مسدک یا عقیدہ ایجاد کیا ہے۔ کیونکہ قرآن و سنت کی تعلیمات کی روشنی میں ابتداء سے اہل سنت والجماعت کے مابین جو شدہ متفق علیہ چلا آیا، وہ یہ ہے کہ حضرت مسیح علیہ السلام آسمانوں پر جسم و روح سمیت اٹھائے گئے ہیں۔ اور یہودیوں نے ان کو قتل نہیں کیا ہے، نہ صلیب دی ہے۔ اور جب قیامت قریب ہوگی تو اس وقت آسمانوں سے نزول فرما کر وہاں کو قتل کریں گے اور زمین میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ایک خلیفہ کی حیثیت سے اسلامی شریعت کو نظام زندگی کی حیثیت سے نافذ کریں گے اور وقت کے تمام فتنوں کا استیصال فرمائیں گے۔ اور مولانا مودودی ان تمام باتوں کے قائل ہیں۔

باب چہارم

تنقید، اور معیارِ حق کا مسئلہ

نظامی مسائل کی فہرست میں ایک مسئلہ یہ بھی رکھا گیا ہے کہ آیا صحابہ کرام پوری امت کے لیے معیارِ حق اور ہر قسم کی تنقید سے بالاتر ہیں یا معیارِ حق تمام امت کے لیے بشمول صحابہ کرام صرف کتاب اللہ اور سنت رسول ہیں اور صحابہ کرام تنقید سے بالاتر نہیں ہیں؟ یہ مسئلہ دستورِ جماعت اسلامی کی دفعہ ۷ سے پیدا ہو گیا ہے۔ اس دفعہ میں یہ لکھا گیا ہے:

”کہ رسول خدا کے سوا کسی انسان کو معیارِ حق نہ بناتے۔ کسی کو

تنقید سے بالاتر نہ سمجھتے۔“

اس پر بعض علمی حلقوں کی طرف سے یہ اعتراض کیا گیا ہے کہ اس دفعہ میں جو الفاظ ہیں، اُن کے عموم میں صحابہ کرام بھی آجاتے ہیں کیونکہ وہ بھی رسول خدا کے سوا انسان ہیں، تو صحابہ کرام بھی اس دفعہ کی رو سے محلِ تنقید بن جاتے ہیں۔ حالانکہ امامِ اہل سنت کی رو سے اُن پر تنقید جائز نہیں بلکہ وہ تمام امت کے لیے معیارِ حق کی حیثیت رکھتے ہیں۔ اور یہ تمام اہل سنت کا ایک اجماعی عقیدہ ہے۔ لہذا مندرجہ بالا دفعہ اہل سنت کے اجماعی عقیدہ کے خلاف ہے تو واضعین دستور بھی اہل

السنت والجماعت کے زمرے میں شامل نہیں بلکہ اس سے خارج ہیں۔

اس میں شک نہیں کہ تنقید کے بارے میں مولانا مودودی اور جماعت اسلامی سے تعلق رکھنے والے دوسرے اہل علم حضرات کا عقیدہ جس کو انہوں نے اس دفعہ میں اپنی دوسری مختلف تحریروں میں واضح طریقہ سے بیان کیا ہے اور جس پر وہ مضبوطی کے ساتھ قائم بھی ہیں۔ یہ ہے کہ انبیاء علیہم السلام کے ماسوا نہ کوئی انسان معیار حق بن سکتا ہے۔ اور نہ تنقید سے بالاتر قرار دیا جاسکتا ہے۔ خواہ وہ صحابہ کرام کی جماعت سے تعلق رکھتا ہو۔ یا اس کا تعلق دوسرے اہل علم اور ائمہ و بزرگان دین سے ہو۔ ان سب پر تنقید کی جاسکتی ہے۔ اور کوئی بھی ان میں سے نہ تنقید سے بالاتر ہے اور نہ دوسروں کے لیے معیار حق۔

اس کے برخلاف دورِ حاضر کے وہ اہل علم جو مولانا مودودی اور جماعت اسلامی کے مخالف ہیں ان کا عقیدہ یہ ہے کہ آنحضرت معلوم کے تمام صحابہ کرام امت کی ہر قسم کی تنقیدات سے بالاتر ہیں اور پوری امت کے لیے معیار حق ہیں۔ ان پر اور ان کے فیصلوں پر کسی قسم کی تنقید جائز نہیں ہے۔ اور جس نے بھی ان پر اس قسم کی کوئی تنقید کر دی اس کا تعلق اہل السنۃ کی جماعت سے کٹ کر فرق باطلہ کے ساتھ قائم ہوگا۔ اسی طرح جو بھی شخص ان پر یا ان کے فیصلوں پر تنقید کو جائز سمجھے گا وہ بھی اہل السنۃ والجماعت سے غائب نہیں رہے گا بلکہ اہل بدعت میں شامل ہوگا۔ اس طرز مشد کی حیثیت اصولی مسائل کی ہو گئی ہے، اور یہ مسئلہ کافی اہمیت کا حامل ہو گیا ہے۔

محل نزاع: صحابہ کرام کے اجماعی فیصلے یا انفرادی اقوال؟

اس کے بعد یہ بات تحقیق طلب رہ جاتی ہے کہ فریقین کے مابین محل نزاع کی

چیز ہے۔ آیا صحابہ کرام کے اجماعی فیصلے ہیں یا ان کے انفرادی اقوال اور اجتہادی
 ارادہ؟ تو جہان مک ہم نے اس مسئلہ سے متعلق فریقین کے بیانات اور مضامین پڑھے
 ہیں۔ اس کے پیش نظر بلا خوف و تردید یہ بات کہی جاسکتی ہے کہ ان دونوں گروہوں
 کے مابین عملی نزاع صحابہ کرام کے وہ فیصلے ہرگز نہیں ہیں جن پر ان کا اجماع ہو چکا ہو۔
 اس قسم کے اجماعی فیصلوں کے متعلق دونوں فرقی اس بات پر متفق ہیں کہ وہ امت
 کے لیے حجت ہیں اور تنقید سے بھی بالاتر ہیں، بلکہ عملی نزاع ان کے مابین صحابہ کرام کی
 اجتہادی آراء اور انفرادی اقوال ہیں۔ انہی کے متعلق ایک فرقی کی رائے یہ ہے کہ
 وہ تنقید سے بالاتر ہیں۔ اور دوسرے فرقی کا دعویٰ یہ ہے کہ ان پر تنقید کی جاسکتی ہے۔
 لہذا ضروری ہے کہ پہلے مسئلہ کی شرعی حیثیت کتاب و سنت کی روشنی میں واضح کی جائے۔
 پھر دلائل سے مسئلہ کا علمی جائزہ لے کر یہ واضح کیا جائے کہ دونوں گروہوں میں سے
 کون سے گروہ کی رائے اقرب الی انصواب ہے اور کس کی رائے مبنی برخطا ہے؟

لفظ تنقید کے معانی

عربی محاورے میں تنقید کا لفظ نقد سے لیا گیا ہے اور نقد، استقار اور تنقید کے
 معانی کتب لغت میں قریب قریب ایک ہیں۔ یعنی کسی چیز میں غور و فکر اور مثال کرنے
 کے بعد یہ تمیز کرنا کہ جید ہے یا رذیل کھری ہے یا کھوٹی۔ اس کھرے اور کھوٹے کے
 درمیان تمیز کرنے کا نام تنقید، نقد اور استقار ہے۔ اگرچہ اس کے علاوہ بھی کتب لغت
 میں اس لفظ کے معانی بیان کیے گئے ہیں

ناموس میں جہاں اس لفظ کے کئی اور معانی ذکر کیے گئے ہیں۔ وہاں اوپر کے
 بیان کردہ معانی ہیں اس لفظ کے معانی میں شمار کیے گئے ہیں۔ چنانچہ ربع اول ص ۲۱

باب الدال فصل النون میں ہے: النقد تميز الدراهم وغيرها كالنقد والانتقاد یہ نقد کے معنی تمقا اور انتقاد کی طرح روپوں میں کھرے اور کھوٹے کی تمیز کرنا ہیں۔ منجد میں ہے: نقد الدراهم وغيرها: ميزها ونظرها ويعرف جيدها من رديها۔ نقد دراهم کے معنی یہ ہیں کہ ان میں نظر اور تامل کر کے کھرے اور کھوٹے کو پہچان کر ایک کو دوسرے سے الگ کیا جائے۔ انتقد الدراهم اخرج الزيف منها۔ انتقاد دراهم کے معنی رومی کو ان میں سے نکالنا ہیں۔ تناقد الدراهم ميزها واخرج الزيف منها۔ تناقد کے معنی بھی انتقاد کی طرح کھرے اور کھوٹے کے درمیان تمیز کرنا اور رومی کو ان میں سے نکالنا ہیں۔ تنقد الدراهم وغيرها بمعنى نقدها۔ تنقد دراهم کے معنی بھی وہی ہیں جو نقد کے ہیں۔

اسی محاورے سے تنقید کا لفظ اردو زبان میں جانچنے اور پرکھنے کے معنی میں مستعمل ہونے لگا ہے۔ یہاں تک کہ لغات عربیہ کے معانی بیان کرنے کے لیے تنبی کتابیں اردو زبان میں لکھی گئی ہیں۔ تقریباً سب میں نقد، انتقاد اور تنقید کے معنی یہ بیان کیے گئے ہیں کہ جانچنا اور پرکھنا۔

لیکن اس سے بھی انکار نہیں کیا جاسکتا ہے کہ عربی محاورے میں یہ الفاظ عیوب اور نقائص، فضائل اور محاسن کے اظہار میں بھی مستعمل ہوتے ہیں۔ منجد میں ہے: نقد الکلام اظهر ما به من العيوب والمحاسن۔ انتقد الشعر على قائله۔ اظهر عيبه۔ انتقد الکلام اظهر عيوبه ومحاسنه۔ علامہ ابن اثیر نے نہایت میں ذکر کیا ہے: وفي حديث ابي الدرداء ان نقداً

نقد وک - ای ان عبتهم واعتبتهم عابوک بمثلہ ۱۵

اسی محاورے سے لفظ تنقید میں عیب جوئی کے معنی کی بھی گنجائش پائی جاتی ہے خواہ اردو زبان میں تنقید کا لفظ اس میں مستعمل ہو یا نہ ہو۔ مگر اصل لفظ میں عیب جوئی کے معنی کی گنجائش ضرور پائی جاتی ہے جیسا کہ اوپر کے عربی محاورات سے ظاہر ہو چکا ہے۔ اس کے بعد اب ذیل میں تنقید کی شرعی حیثیت پر بحث کی جاتی ہے تاکہ یہ معلوم ہو جائے کہ شریعت کی نگاہ میں تنقید کی کیا حیثیت ہے؟

تنقید کی شرعی حیثیت

عیب چینی یا عیب جوئی: تنقید کے مندرجہ بالا دو معنوں میں سے جو آخری معنی میں - یعنی عیب جوئی یا عیب چینی، اس کی شرعی حیثیت قرآن و حدیث کی روش سے یہ ہے کہ وہ کسی ادنیٰ سے ادنیٰ درجے کے مومن پر بھی جائز نہیں۔ البتہ کہ تنقید نہ کرنے سے دین کی عظیم تر مصلحت فوت ہونے کا اندیشہ ہو۔ اسی قبیل سے وہ تنقید ہے جو حفاظت دین کی غرض سے ائمہ حدیث نے روایت حدیث پر کی ہے۔ جس کو ان کی اصطلاح میں الجرح والتعديل کہتے ہیں۔ کئی اور بھی صورتیں ہیں جن میں کسی اعلیٰ مقصد کے حصول کے لیے فقہاء نے اس قسم کی تنقید کو جائز رکھا ہے۔ ان چند مخصوص صورتوں کے علاوہ کسی مومن پر بھی یہ تنقید جائز نہیں ہے۔ اگرچہ وہ ادنیٰ سے ادنیٰ درجہ کا مومن کیوں نہ ہو تو صحابہ کرام پر یا دوسرے ائمہ اور بزرگان دین پر یہ تنقید کس طرح جائز ہوگی؟ درآنحالیکہ دین کے بارے میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور ساری امت کے درمیان صحابہ کرام اور ائمہ دین سے زیادہ قابل اعتماد ذرائع دوسرے نہیں ہیں۔ تو اگر یہ بھی اس قسم کی تنقیدوں سے بالاتر نہ رہیں تو پھر دین کے

بارے میں بھروسہ کس پر کیا جائے گا۔ اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے امت تک
دین کی رسائی کے لیے اور قابل اعتماد ذرائع کیا ہوں گے؟ اس لیے صحابہ کرام یا
دوسرے ائمہ سلف اس قسم کی تنقید کے لیے مورد نہیں بن سکتے۔ اس بارے میں
قرآن و حدیث کا واضح اور قطعی فیصلہ یہ ہے کہ اس قسم کی تنقید دوسروں کے عیوب
کی تلاش اور تجسس ہے جو یقیناً حرام ہے۔ اس میں ایک مومن کی بلا وجہ آبروریزی
بھی ہے جو شریعت میں قطعی طور پر ممنوع ہے یہ ایک غیبت بھی ہے جو مری ہوئے
مسلمان بھائی کے گوشت کھانے کے مترادف ہے۔ ارشاد ہے۔

وَلَا تَجَسَّسُوا وَلَا يَغْتَبِ بَعْضُكُم بَعْضًا ۚ أَيُحِبُّ أَحَدُكُمْ أَنْ
يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتًا فَكَرِهْتُمُوهُ ۚ وَاتَّخَذَ

”ایک دوسرے کے عیوب تلاش نہ کرو، نہ ایک دوسرے کو پیچھے
برا کیے۔ کیا اچھا لگتا ہے تم میں سے کسی کو یہ کہ کھائے اپنے مرے ہوئے
بھائی کا گوشت؟ سو گھن آتی ہے تم کو اس سے“
آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا ہے:

لَا تَتَّبِعُوا عَوْرَاتِ الْمُسْلِمِينَ فَإِنَّهُ مِنْ يَتَّبِعِ عَوْرَاتِ الْمُسْلِمِينَ
يَقْضِيهِ اللَّهُ وَلَوْ فِي جُوفِ بَيْتِهِ (ادو کا قال)۔

”مسلمانوں کے پوشیدہ عیوب کو تلاش نہ کرو جس کسی نے ان کے پوشیدہ
عیوب تلاش کیے خدا اس کو رسوا کرے گا۔ اگرچہ وہ اپنے گھر میں رہے۔“

حجۃ الوداع کے موقع پر زندگی کے آخری لمحات میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم
نے اپنے خطبہ میں امت کو اعراض کے بارے میں یہ ہدایت اور وصیت فرمائی تھی کہ:

ات دماء کمر و موال کمر و اعراضکم علیکم حرارة و المحدث،

تم پر ایک دوسرے کی جان و مال بھی حرام ہیں اور آبرو، بیری بھی حرام۔
یہ اس تنقید کی شرعی حیثیت ہے جو عیب چینی اور عیب جوئی کے معنی میں استعمال ہوتی
ہے۔ یہی وہ تنقید جو جانچنے اور پرکھنے کے معنی میں مستعمل ہوتی ہے تو اس کی شرعی حیثیت معلوم
کرنے کے لیے درج ذیل مسطور کو ملاحظہ فرمایا جائے۔

تنقید کے دوسرے معنی جانچنے اور پرکھنے کے ہیں اس کا حاصل یہ ہے کہ کسی قول اور
فیصلہ کو یا راستے اور عمل کو کتاب و سنت کی شرعی کسوٹی اور رد و قبول کے شرعی معیار پر
جانچا اور پرکھا جائے اور جانچنے اور پرکھنے کے بعد دیکھا جائے کہ قابل قبول ہے یا لائق
تردید۔ اس تردید کی شرعی حیثیت یہ ہے کہ یہ ہر اس راستے اور قول و عمل پر کی جاسکتی ہے
جس میں صواب اور خطا، صحیح اور غلط دونوں کا احتمال ہو، اور حتی و صواب کا پہلو اس میں
متعین نہ ہو۔

اور ہر وہ راستے اور قول و عمل قابل تنقید نہیں ہے جس میں حتی اور صواب کا پہلو
متعین ہو۔ اس کی صحت یقینی ہو اور خطا و غلط ہونے کا اس میں احتمال ہی نہ ہو۔ ایسے
قول و عمل معیار حق بھی ہیں اور تنقید سے بھی بالاتر ہیں۔

اس معیار کو سامنے رکھ کر جب ہم قرآن و حدیث سے اس تنقید کے متعلق یہ معلوم
کرنا چاہتے ہیں کہ کن لوگوں کے اقوال و افعال پر یہ تنقید جائز ہے اور کون ہیں جو
اس قسم کی تنقید سے بالاتر ہیں تو بغیر کسی اشتباہ کے ہم پر یہ حقیقت منکشف ہو جاتی
ہے کہ حضرات انبیاء علیہم السلام یقیناً اس تنقید سے بالاتر ہیں اور ان کے علاوہ
امت کے تمام افراد کے انفرادی اقوال و افعال ہرگز تنقید سے بالاتر نہیں ہیں۔ بلکہ ان پر

منقید کی جاسکتی ہے۔ اس لحاظ سے ”معیار حق“ صرف اللہ تعالیٰ کی کتاب اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت ہے۔ اور کتاب و سنت کے علاوہ کسی کا ذاتی قول یا اجتہادی فیصلہ ہرگز معیار حق نہیں ہو سکتا۔ بلکہ اس قابل ہے کہ کتاب و سنت کے معیار حق پر جانچا اور پرکھا جائے اور جانچنے کے بعد یہ دیکھا جائے کہ کتاب و سنت کے ساتھ مطابق ہے یا نہیں۔ مطابق ہو تو معمول بنایا جائے گا اور مخالفت ہو تو چھوڑ دیا جائے گا۔

اس کی اصل وجہ یہ ہے کہ ”معیار حق“ دراصل نام ہے اس چیز کا جس کے ساتھ قول و عمل کی مطابقت اس کے حق ہونے کی علامت ہو اور مخالفت باطل ہونے کی نشانی ہو۔ اور یہ وہ چیز ہو سکتی ہے جو یقیناً حق ہو اور باطل ہونے کا اس میں اصل امکان نہ ہو۔ اور ظاہر ہے کہ یہ چیز ایک طرف خدا کی آخری کتاب (قرآن) ہے۔ اور دوسری طرف صرف حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت۔ لہذا معیار حق بھی صرف انہی دونوں کو تسلیم کیا جائے گا۔

رہے افراد امت کے انفرادی اقوال اور اجتہادی فیصلے! تو گو وہ بڑے بڑے بزرگوں اور قابل احترام شخصیتوں کے اقوال اور فیصلے کیوں نہ ہوں۔ مگر بہر حال خطا اور غلطی سے تو وہ محفوظ نہیں ہیں نہ ان میں حق اور صواب کا پہلو یقینی طور پر متعین ہے، لہذا وہ اس قابل نہیں ہیں کہ انہیں کتاب و سنت کی طرح معیار حق قرار دیا جائے یا ان کو تنقید سے بالاتر سمجھا جائے۔ بلکہ لازماً کتاب و سنت کے معیار حق پر جانچ کر اور شرعی کسوٹی پر پرکھ کر دیکھا جائے گا کہ وہ اصل معیار حق پر پورا اترتے ہیں یا نہیں۔ کیونکہ حضرات انبیاء علیہم السلام کے علاوہ امت کے افراد خطا اور غلطی سے معصوم نہیں ہیں۔ عصمت صرف انبیاء کی مخصوص صفت ہے جس میں ان کے ساتھ

کوئی بھی فرد بشر شریک نہیں ہے۔ اُن کی آراء اور اقوال، فیصلے اور اعمال سب کے سب وحی الہی کے تحت ہونے کی وجہ سے حق اور صواب ہیں۔ ان میں نہ غلطی کا شائبہ ہو سکتا ہے اور نہ سطا کا امکان، لہذا وہ ہر قسم کی تنقید سے بھی بالاتر ہیں اور امت کے لیے اپنی پوری زندگی میں بہترین قسم کا اسوہ بھی ہیں۔ لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ۔

یہ جو کچھ عرض کیا گیا، قرآن و حدیث سے اس پر دلائل بھی پیش کیے جاسکتے ہیں۔ ذیل میں انہیں ملاحظہ فرمایا جائے تاکہ نبی اور غیر نبی کے مابین اچھی طرح فرق واضح ہو جائے، اور غیبر نبی کو نبی اور رسول کے ساتھ شریک نہ کیا جائے۔

تنقید از روئے قرآن

تنقید کے بارے میں قرآن مجید نے واضح طریقہ سے ہمیں یہ تعلیم دی ہے کہ نبی اور رسول ہی یہ شان رکھتا ہے کہ اس کی ذات ہر قسم کی تنقید سے بالاتر ہوتی ہے۔ رسول ہونے کی حیثیت سے اس کا مقام ہی یہ نہیں ہے کہ اس کے احکام اور فیصلے کسی دوسرے معیار اور کسوٹی پر جانچ کر اور پرکھ کر دیکھے جائیں کہ قابل قبول ہیں یا نہیں۔ ماشا وکلا۔ بلکہ منصب نبوت و رسالت پر فائز ہونے کی وجہ سے اس کا مقام یہ ہے کہ اس کا ہر حکم اور فیصلہ تمام امت کے لیے ہر حالت اور ہر زمانہ میں بغیر کسی قسم کی چون و چرا کے ناقیامت ناقابل ترمیم دستور اور ابدی حکم کی حیثیت سے واجب الطاعت ہے۔ آپ کے کسی حکم اور فیصلہ کے متعلق جب تک دفعہ یہ معلوم ہو جائے کہ وہ آپ کا حکم اور فیصلہ ہے تو پھر اس کی طرف تنقید کی نگاہ نہ رکھنا چاہی نہیں جاسکتا۔ اور دیکھنا یہ تو ایمان نہیں رہے گا چہ ہاں تک اس پر تنقید کر دی جائے۔

کسی مومن کو ایمان کی دولت نصیب ہی نہیں ہو سکتی ہے اگر وہ اپنی زندگی کے تمام معاملات میں رسول کی ذاتِ کرامی کو واحد حکم اور قاضی نہ تسلیم کرے۔ اور ہر حالت میں اس کی اطاعت کو اپنے لیے ذریعہ نجات نہ مانے۔ یا دل میں آپ کی اطاعت کے بارے میں تنگی محسوس کرے۔ اس بارے میں قرآن کا اعلان یہ ہے :

فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ
ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا
تَسْلِيمًا۔ (النساء)

”قسم ہے تیرے رب کی یہ لوگ مومن نہیں ہوں گے یہاں تک کہ تجھ کو کسی منصف جانیں اس عجائزے میں جو اٹھے ان میں پھر نہ پاویں ایسے جی میں تنگی تیرے فیصلہ سے اور قبول کریں اس کو خوشی سے۔“

اس آیت میں صاف نقطوں میں یہ حقیقت واضح کر دی گئی ہے کہ خدا کی نظر میں رسول کا مقام اس قدر بلند ہے کہ جب تک انسان اپنے نکاہ اور باطنی دنوں میں جہل کا مطیع فرمان نہ بنے اس وقت تک اسے ایمان کی دولت نصیب نہیں ہو سکتی۔ تو کیا ایسے بلند مقام اور اعلیٰ منصب پر فائز ہونے کے باوجود نبی کی ذات کے متعلق یہ تصور بھی کیا جاسکتا ہے کہ اس پر تنقید جائز ہے؟ اور کیا اس تصور کے ساتھ ایمان بھی باقی رہ سکتا ہے؟ حاشا وکلا۔

قرآن نے اس حقیقت کو بھی بے نقاب کیا ہے کہ رسول کی ذات اُن لوگوں کے لیے اسوہ ہے جو اللہ تعالیٰ سے ملنے کے متمنی ہوں۔ انسان جب تک اپنی پوری زندگی میں اعتقاد و عمل کے لحاظ سے اللہ کے بھروسے میں اپنی طرح پیر نہ کرے اللہ تعالیٰ سے اُن کا منسلک نہ

لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِّمَن كَانَ يَرْجُو
اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ ۖ وَاتَّبَعَ (الممتحنہ-۱)

”تحقیق ہے تمہارے لیے رسول خدا کی ذات میں اچھا نمونہ ان لوگوں کے
لیے جو اللہ تعالیٰ سے ملنے کی اور قیامت کی امید رکھتے ہیں۔“
یعنی جو لوگ متوقع ہیں کہ قیامت کے دن انہیں اللہ تعالیٰ کے حضور میں حاضر ہونا
ہے انہیں چاہیے کہ اپنی زندگی میں رسول کی ذات گرامی کو اپنے نمونہ عمل بنا کر اس
کی پیروی اختیار کریں۔

رسول کی اطاعت ہر حالت میں لازمی ہے
وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُمِئَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ
أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ ۚ (الآیہ)

”اور کسی مومن مرد یا عورت کا یہ کام نہیں ہے، جب اللہ اور اس
کا رسول کسی بات کا فیصلہ کر دیں کہ وہ اپنے اختیار سے اس فیصلے کے خلاف
کریں۔“

یعنی اللہ و رسول جب کسی معاملہ کے متعلق اپنا حکم اور فیصلہ دیں تو اس حکم کے
آگے ہر مومن کو سر تسلیم خم کرنا پڑے گا۔ اور تعمیل کے بارے میں کسی مومن کو خواہ
وہ مرد ہو یا عورت، یہ اختیار حاصل نہ ہوگا کہ چاہے تو مان لے اور چاہے تو
انکار کر دے۔ یا چاہے تو عمل کرے اور چاہے تو چھوڑ دے۔ بلکہ ہر حالت میں
حکم کی تعمیل کرنی پڑے گی۔ اور ماننے اور نہ ماننے یا عمل کرنے اور نہ کرنے کا کوئی
اختیار باقی نہیں رہے گا۔ بہر حال قرآن کی رو سے یہ حقیقت روزِ روشن کی طرح

عیاں ہے کہ رسول کی ذات ہر قسم کی تنقید سے بالاتر ہے اور وہی صرتِ حق کا معیار بھی ہے۔

رہے افرادِ امت، تو وہ نہ حق کے لیے معیار ہیں اور نہ تنقید سے بالاتر۔ ان کا اصل اور حقیقی مقام وہ ہے جو درجِ ذیل سطور میں بیان کیا گیا ہے:

امت کا مقام

نبیؐ اور رسول کے مقام سے امت کا مقام بہت کچھ مختلف ہے۔ اللہ نے نبیؐ کو جو مقام عطا کیا ہے وہ ہرگز امت کو عطا نہیں کیا گیا ہے۔ اس بارے میں قرآن مجید نے ہماری رہنمائی اس طرح کی ہے کہ امت میں خواہ بڑے سے بڑا شخص کیوں نہ ہو اُسے یہ مقام ہرگز حاصل نہیں کہ اس کے انفرادی اقوال اور اجتہادی آراء ہر حالت میں نبیؐ کی طرح حجت اور واجبِ اطاعت ہوں اور اس میں یہ دیکھنے اور سوچنے کی ضرورت ہی نہ ہو کہ یہ اقوال اور اجتہادی فیصلے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی لائی ہوئی شریعت کے موافق بھی ہیں یا کہ نہیں۔ اور کتاب و سنت کے معیارِ حق پر پورے اترتے ہیں یا نہیں۔

بلکہ افرادِ امت کا اصل مقام یہ ہے کہ ان کے تمام انفرادی اقوال اور اجتہادی فیصلے کتاب و سنت کے معیارِ حق پر جانچے اور پرکھے جائیں گے۔ پھر ان میں سے جو بھی قول اور فیصلہ شریعت کے معیارِ حق پر پورا نہیں اترے گا اور کتاب و سنت سے غیر موافق ثابت ہوگا اُسے رد کیا جائے گا۔

الغرض نبیؐ اور رسول کے ماسواہ افرادِ امت بجائے خود معیارِ حق نہیں ہیں نہ ان کے اقوال اور فیصلے ان کی شخصیتوں کی بنا پر حجت اور واجبِ اطاعت ہیں۔ ان میں حجت اور قابلِ اطاعت ہونے کی جو عظمت پیدا ہوگی وہ کتاب و

سنت کے معیارِ حق پر جانچنے اور پرکھنے ہی سے پیدا ہوگی، بایں طور کہ اگر اس کے ساتھ موافق ہوں تو حجت اور قابلِ اطاعت قرار دیتے جاتیں گے ورنہ قابلِ ترک سمجھے جائیں گے۔ یہی مطلب ہے دستورِ جماعتِ اسلامی کی دفعہ ۱۱ کا کہ ”رسولِ خدا کے سوا کسی کو معیارِ حق نہ بنائے اور کسی کو تنقید سے بالاتر نہ سمجھے۔“

ذیل میں اوپر کے دعویٰ کے ثبوت کے لیے دلائل ملاحظہ فرماتے جاتیں۔

کتابِ سنت کے واحد معیارِ نبوی کی دلیلِ اول

قرآن مجید سے اس دعویٰ کے ثبوت کے لیے پہلی دلیل یہ ہے کہ اللہ و رسول کے بعد امت پر جن لوگوں کی اطاعت فرض اور لازم قرار دی گئی ہے وہ مسلمانوں کے اولوالامر ہیں۔ جائز امور میں تمام رعایا پر ان کی اطاعت فرض ہے۔ ارشاد ہے: **أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ** ”اطاعت کرو خدا کی اور اطاعت کرو رسول کی اور ان اُمرا کی اطاعت بھی کرو جو تم میں سے ہوں۔“

یہ حقیقت بھی ہر شک و شبہ سے بالاتر ہے کہ اس آیت کے اولین مخاطب خود صحابہ کرام ہیں اور بالواسطہ پوری امت کے باقی ماندہ افراد بھی ہیں اور سب کو یہ حکم ہے کہ اللہ و رسول کے بعد اپنے اولوالامر کی اطاعت کرو۔

لیکن اس کے باوجود ہم دیکھتے ہیں کہ قرآن کی تد سے اولوالامر کو بھی اور عام صحابہ کرام کو بھی زندگی کے مسائل اور معاملات میں ایک دوسرے سے اختلاف کرنے کا حق دیا گیا ہے اور جس طرح اولوالامر آپس میں ایک دوسرے سے اختلاف کر سکتے ہیں۔ اسی طرح عام صحابہ بھی ان سے اختلاف کرتے کا حق رکھتے ہیں۔

اسی طرح قرآن کریم ہی سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ اختلافی معاملہ میں آخری فیصلہ کتاب و سنت ہی پر ہوگا۔ اور سب کو خواہ وہ اولوالامر ہوں یا عام صحابہ کرام اللہ کی کتاب اور رسول کی سنت کی طرف رجوع کرنا پڑے گا۔ اس میں نہ اولوالامر کو یہ اجازت مل سکتی ہے کہ باہمی اختلاف کی صورت میں ہر ایک اپنی اپنی رائے پر قائم رہے۔ اور نہ عام صحابہ کرام کو یہ حق پہنچتا ہے کہ اولوالامر سے اختلاف کرنے کی صورت میں اپنی اپنی رائے پر اصرار کرتے رہیں۔ بلکہ سب کے سب فیصلہ کے لیے اللہ کی کتاب اور رسول کی سنت کی طرف رجوع کریں گے۔ ارشاد ہے:

فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا - (النساء)

”اگر تمہارے مابین کسی چیز میں جھگڑا واقع ہو تو اسے اللہ کی کتاب کی طرف اور رسول کی سنت کی طرف لوٹاؤ، اگر تم اللہ اور روزِ آخرت پر یقین رکھتے ہو۔ یہ بات اچھی اور انجام کے لحاظ سے بہت بہتر ہے۔“

پس جبکہ اس آیت کی رو سے اولوالامر اور عام صحابہ کو ایک دوسرے سے اختلاف کرنے کا حق حاصل ہو گیا اور اختلاف کی صورت میں ہر ایک فریق کو یہ حکم دیا گیا کہ اللہ کی کتاب اور رسول کی سنت کی طرف رجوع کرو تو معلوم ہو گیا کہ ان میں سے کوئی بھی معیارِ حق نہیں ہے۔ نہ کسی کے انفرادی اقوال اور اجتہادی فیصلے تنقید سے بالاتر ہیں۔ ورنہ ان کو اول تو ایک دوسرے سے اختلاف کرنے کا حق ہی حاصل نہ ہوتا۔ بلکہ جو بھی معیارِ حق ان میں ہوتا، دوسروں کو اس کے قول کی لازماً پیروی کرنی

پڑتی۔ یا کم سے کم باہمی اختلاف کی حالت میں ہر ایک کو یہ حکم ہوتا کہ اپنی اپنی رائے اور فیصلہ پر قائم رہو کیونکہ تم سب کے سب معیارِ حق ہو۔ یا پھر تیسرے درجہ میں صحابہ کرام کے بعد جو لوگ آنے والے ہوں اُن پر تو یہ پابندی عائد کر دی جاتی کہ تم کو صحابہ یا ان کے اولوالا امر سے اختلاف کرنے کا حق حاصل نہیں، کیونکہ وہ تمہارے لیے معیارِ حق ہیں اور تمہاری تنقیدات سے اُن کے فیصلے بالاتر ہیں۔

لیکن آیت میں ایسی کوئی پابندی عائد نہیں کی گئی ہے بلکہ سب کو یکساں طور پر اختلاف کرنے کا حق دے دیا گیا ہے۔ اور اختلاف کی صورت میں سب کے لیے آخری مرجع اور فیصلہ کن قانونِ خدا کی کتاب اور رسول کی سنت قرار دیا گیا ہے جس سے صاف طور پر واضح ہے کہ دراصل معیارِ حق اور ہر قسم کی تنقید سے بالاتر صرف اللہ کی کتاب اور رسول کی سنت ہے نہ کہ صحابہ کرام اور اُن کے انفرادی فیصلے۔ اس طرح مندرجہ بالا آیت قرآنی اُن لوگوں کے لیے ایک قوی اور مضبوط دلیل ہے جو ”رسول خدا کے سوا کسی انسان کو نہ معیارِ حق سمجھتے ہیں اور نہ تنقید سے بالاتر۔“

دلیل دوم

قرآن مجید میں دو برگزیدہ ہستیوں کا ایک واقعہ بیان کیا گیا ہے جن میں سے ایک حضرت موسیٰ علیہ السلام اور دوسرے حضرت خضر علیہ السلام ہیں۔ مقدم الذکر حضرت ایک طرف صاحبِ شریعت اور حبیبِ القدر اولوالعزم پیغمبر ہیں۔ اور دوسری طرف انہیں مکالمہ الہی کا شرف بھی حاصل ہے۔ وہ ہیں

صاحبِ تہذیب جن کے متعلق قرآن کہتا ہے: وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا اللہ تعالیٰ نے موسیٰ علیہ السلام سے براہِ راست مکالمہ کیا ہے :-

اور مؤخر الذکر وہ بزرگ ہیں جو فی الجملہ کائنات کے پراسرار واقعات کے پوشیدہ رازوں سے باخبر ہیں اور جنہیں خدا نے اپنی طرف سے خاص علم عطا فرمایا ہے وَاٰتَيْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْمًا: اور ہم نے اپنی طرف سے اس کو علم خاص عطا فرمایا ہے :- قرآن کریم میں ان دو بزرگزیدہ ہستیوں کا یہ واقعہ جس رنگ میں بیان کیا گیا ہے اور بخاری و مسلم میں اس کی جو تفصیل روایات میں آئی ہے اس کے پیش نظر اس حقیقت میں کوئی خفا باقی نہیں رہتا ہے کہ جس علم سے حضرت خضر علیہ السلام نواۓ گئے تھے۔ وہ حضرت موسیٰ علیہ السلام کے پاس نہیں تھا۔ بلکہ حضرت خضر اس علم میں حضرت موسیٰ سے بڑھے ہوئے تھے۔ روایات میں بھی اس کی تصریح آچکی ہے۔

ان لی عیداً بجمع البحرین ہوا علم منک ربحاری

لیکن، اس کے باوجود ہم دیکھتے ہیں کہ حضرت خضر علیہ السلام کے تین کارناموں پر، جن کے لیے حضرت موسیٰ علیہ السلام کی شریعت میں بظاہر حوازی کی کوئی گنجائش نہ تھی، حضرت موسیٰ نے برملا تنقید فرمائی۔ یہاں تک کہ معاہدہ رفاقت میں ٹٹو نہ ٹھٹھکی، شرائط کی خلاف ورزی بھی ہو گئی مگر تنقید نہ چھوڑی گئی۔ حضرت خضر کے وہ تین کارنامے کیا ہیں جن پر حضرت موسیٰ علیہ السلام نے تنقید فرمائی ہے وہ قرآن مجید میں مفصل طور پر سورہ کہف میں بیان کیے گئے ہیں وہاں دیکھ لیے جائیں۔

اس واقعہ میں جہاں کئی اور بھی حکمتیں مضمر ہیں وہاں اس سے وسیع ذیل چند مفید باتیں بھی ثابت ہوتی ہیں جنہیں ہم یہاں مقام کی مناسبت سے ذکر کرنا چاہتے

ہیں : —

دانش اور رسول کے ماسواٹر سے بڑا عالم اور بزرگ بھی تنقید سے بالاتر نہیں ہو سکتا حضرت خضر جیسا کوئی عالم، بزرگ اور ولی اللہ ہی کیوں نہ ہو مگر وقت کی آسمانی شریعت کے احکام پر اس کے اقوال اور کارنامے جانچے اور پرکھے جائیں گے پھر اس طرح تنقید کرنے سے جو بھی اقوال اور کارنامے وقت کی آسمانی شریعت کے ساتھ موافق نکلیں گے انہیں قبول کیا جائے گا۔ اور جو اس کے مخالف ثابت ہونگے ان سے اختلاف کیا جاسکے گا۔

۲، کسی اعلیٰ شخصیت اور بزرگ تو عالم کے اقوال اور افعال پر بھی اگر اس معنی میں تنقید کی جائے کہ شریعت کی کسوٹی پر وہ اقوال و افعال پرکھے جائیں۔ پھر شرعی قوانین کی روشنی میں ان کے متعلق یہ معلوم کیا جائے کہ شریعت کے معیار حق پر لوہا اترتے ہیں یا کہ نہیں۔ یا شریعت کے احکام کے ساتھ موافق ہیں یا مخالف۔ یہ اس شخص کی توہین نہیں ہے۔ نہ یہ تنقید شریعت کی روتے ناجائز ہے

۳، معیار حق دراصل آسمانی شریعتیں ہیں اور ان کے لانے والے پیغمبر! رہے دوسرے لوگ! تو گو وہ بہت ہی بزرگ ترین انسان کیوں نہ ہوں۔ مگر وہ اس معنی میں معیار حق نہیں ہو سکتے کہ ان کے تمام اقوال و افعال یہ دیکھے بغیر کہ کتاب و سنت اور وقت کی آسمانی شریعت ان کے متعلق کیا فیصلہ کرتی ہے۔ صرف ان کی شخصیتوں کی بنیاد پر ہمارے لیے نبی کے اقوال اور افعال کی طرح محبت ہوں اور ہر حالت میں ان کی پیروی ہمارے لیے ضروری ہو۔

تنقید از روئے حدیث

قرآن کریم کے بعد جب ہم حدیث رسول کی طرف رجوع کرتے ہیں تو وہاں بھی ہمیں صاف طور پر نظر آتا ہے کہ بہت سے بڑے بڑے صحابہ کرام اور علمائے امت پر تنقیدیں ہو چکی ہیں بلکہ اپنے آپ کو اس قسم کی تنقید کے لیے انہوں نے پیش بھی کیا۔ اور کبھی اس پر نکیر نہیں کی گئی ہے۔ اور نہ اُسے توہین سمجھا گیا ہے جس سے صاف طور پر معلوم ہوتا ہے کہ یہ تنقید اُن کے یہاں نہ کوئی ناجائز کام سمجھا جاتا تھا اور نہ اس کے متعلق اُن کا یہ تصور تھا کہ اس سے کسی کی دینی حیثیت مجرد ہو سکتی ہے۔ یا کسی کے دینی رتبہ میں فرق آ جاتا ہے۔ بلکہ آپس میں ایک دوسرے پر اس طرح کی تنقیدات کرنے اور ایک دوسرے کو اس کی اجازت دینے سے غیر دین کو دین کے نظام میں گھس آنے کا راستہ نہیں مل سکتا تھا۔ اور دین ہر طرح کی تحریفوں سے محفوظ رہتا تھا۔ مگر جب سے ایک دوسرے پر تنقید کے دروازے بند کیے گئے ہیں۔ اور انخاص اور دینی و مذہبی مقتداؤں اور پیشواؤں کے مراتب دین کے مرتبہ سے بلند تر سمجھے گئے ہیں۔ اُن کے صریح خلاف شرع اعمال پر بھی تنقید اُن کی توہین سمجھی گئی ہے۔ اور اُن کی معصومیت اور محفوظیت کو برقرار رکھنے کے لیے یہ سبق پڑھایا گیا ہے کہ:

بے سجادہ رنگیں کن گرت پیر مغاں گوید

کہ سالک بے خبر نمود ز راہ و رسم منسہ لہا

تو اس وقت سے دین کے محفوظ قلعوں اور مضبوط حصاروں میں شکاف اور رخنے پڑنے شروع ہوئے ہیں اور دین کی معنوی تحریف کے لیے ہر قسم کے چور دروازے کھل گئے ہیں جنہیں بند کرنے کے لیے علمائے حق اور مصلحین امت کو

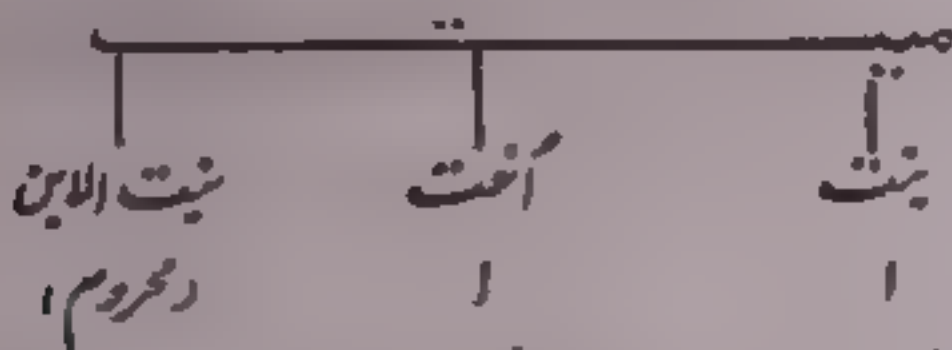
بہت سی تکلیفیں اٹھانی پڑی ہیں۔ اور بہت بڑی قربانیاں دینی پڑی ہیں۔ اب ذیل میں حدیث رسول کی روشنی میں چند ایسے واقعات ذکر کیے جاتے ہیں جن سے یہ بات واضح ہو جائے گی کہ دین کے معاملہ میں ایک دوسرے کے اقوال و افعال پر تنقید کرنا اور شریعت کے معیار حق پر انہیں جانچنا اور پرکھنا شریعت کی رُو سے جائز ہے اور نبی کے ماسوا دوسرا کوئی شخص اس سے مستثنیٰ نہیں ہے۔

مسئلہ میراث میں حضرت ابو موسیٰ پر تنقید

کوئی مومن اس حقیقت سے انکار نہیں کر سکتا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد تمام امت میں سب سے افضل ترین گروہ حضور کے جان نثار صحابہ کرام ہیں۔ وہی پوری امت کے سربراہ اور پیشوا و مقتدا ہیں۔ ان ہی کا اتباع ہمارے لیے بات سعادت اور موجب نجات ہے۔ یہی حضرات ہیں جو آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کی امت کے درمیان دین کے معاملہ میں واسطہ کی حیثیت رکھتے ہیں۔ اور یہی صحابہ ہیں جو خدا کے ہاں بہت بڑے مقرب بندے بھی ہیں۔ انہی کے متعلق فرمایا گیا ہے کہ رَضِیَ اللہُ عَنْہُمْ وَرَضُوا عَنْہُ۔ لیکن بااِیں ہمہ فضائل اور مناقب کے ان کے متعلق یہ دعویٰ کرنا مشکل ہے کہ وہ نبی کی طرح معصوم ہیں یا ان سے اجتہادی خطائیں اور غلطیاں سرزد نہیں ہو سکتی ہیں۔ یا وہ بشریت کے تقاضوں سے بالاتر ہیں۔ ہم دیکھتے ہیں کہ ان سے ایسے اقوال بھی سرزد ہوئے ہیں اور افعال بھی جو شریعت اور کتاب و سنت کی رُو سے قابلِ ترک سمجھے گئے ہیں۔ انہوں نے خود بھی آپس میں ایک دوسرے پر تنقیدیں کی ہیں اور بعد کے علماء و مشائخ نے بھی ان کے انفرادی اقوال اور اجتہادی فیصلوں کو زیر بحث لا کر ان پر تنقیدات کی ہیں جس سے صاف طور پر معلوم

ہوتا ہے کہ صحابہ کرام باوجودیکہ اللہ تعالیٰ کی نظر میں ایک پسندیدہ اور خدا کی ایک محبوب جماعت کے افراد ہیں۔ مگر اللہ نے انہیں یہ مرتبہ نہیں دیا ہے کہ وہ امت کے لیے معیار حق بن جائیں یا ان کے انفرادی اقوال اور فیصلے تنقیدات سے بالاتر رہیں۔

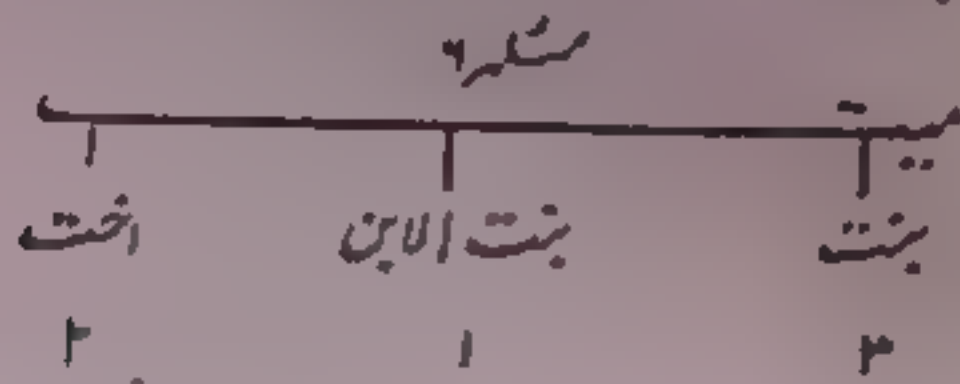
اس سلسلہ کے چند معتبر واقعات میں سے ایک مسئلہ میراث کا بھی ہے جس کو امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے اس طرح ذکر کیا ہے کہ: "ابو موسیٰ اشعریؓ سے میراث کا ایک مسئلہ دریافت کیا گیا جس کی تصویر اس طرح پیش کی گئی کہ "ایک شخص فوت ہو کر اپنے پیچھے درج ذیل ورثہ چھوڑ گیا۔ ایک بنت دہنی، دوسری بنت الاین رپوتی، اور تیسری اخت دہشیرہ، تو متوفی مرحوم کا ترکہ کس طرح تقسیم ہوگا؟" ابو موسیٰ اشعریؓ نے یہ جواب دیا کہ کل ترکہ بیٹی اور دہشیرہ کے درمیان مساوی طریقہ سے تقسیم کیا جائے گا۔ اور رپوتی محروم رہے گی۔ اس جواب کے مطابق تقسیم کا نقشہ درج ذیل ہوگا۔



اور ساتھ ساتھ سائل سے ابو موسیٰ اشعریؓ نے یہ بھی فرمایا کہ عبد اللہ ابن مسعودؓ سے بھی دریافت کرو، شاید کہ وہ میرے اس جواب کی تائید فرمائیں۔

سائل جب عبد اللہ ابن مسعودؓ کے پاس ابو موسیٰ اشعریؓ کا جواب لے کر آیا اور سارا واقعہ بیان کر دیا تو ابن مسعودؓ نے ابو موسیٰ اشعریؓ کے جواب پر سخت ترین تنقید کر دی اور فرمایا کہ: اگر میں ابو موسیٰ اشعریؓ کے جواب کی تائید کروں گا تو گمراہ

ہو جائیں گا۔ میرے نزدیک مسئلہ کا جواب وہ ہے جو حضورؐ نے دیا ہے وہ یہ کہ:
 پوتی محروم نہیں ہے۔ بلکہ سدس دہا کی مستحق ہے۔ اور ترکہ ورثہ بازگشت پر ترجیح
 ذیل طریقہ سے تقسیم کیا جائے گا۔ کل ترکہ چھ حصوں پر تقسیم کر کے نصف پوتی بنت
 (بہن) کو دیا جائے گا اور سدس دہا، بنت الابن (پوتی) کو ملے گا تکملۃً ثلاثین۔
 اور بقایا پوتی سے اخت (ہمشیرہ) کو بطور عصوبت ملیں گے۔ کیونکہ میت کی بیٹی کی
 موجودگی میں اس کی ہمشیرہ بیٹی کے ساتھ عصبہ ہے نہ کہ ذات الفرض: اجعلوا
 الاخوات مع البنات عصبة الحدیث۔ اس جواب کی رو سے تقسیم کا نقشہ
 درج ذیل قرار پائے گا۔



حدیث کے وہ الفاظ جو مندرجہ بالا واقعہ اور فتویٰ سے متعلق ہیں، درج
 ذیل ہیں:-

عن ہزبل بن شرحبیل قال سئل ابو موسیٰ عن
 ابنته و بنت ابن واخت فقال للبنت النصف وللأخت
 النصف وأنت ابن مسعود فسیتا یعنی فسئل ابن مسعود
 واخبر بقول ابی موسیٰ فقال لقد ضللت اذ اوصانا
 من المہتدین۔ اقصیٰ فیہا بما قضی النبی صلی اللہ علیہ
 وسلم للبنت النصف ولابنة الابن السدس تکملۃ

لثلاثین وما بقی فللاخت فاتینا ابا موسیٰ فاخبرنا
بقول ابن مسعود فقال لا تسألونی ما دام هذا الخبر
فیکم - (رواہ البخاری)

”ہنزلی ابن شریجیل کا بیان ہے کہ ایک دفعہ ابو موسیٰ اشعریؓ
سے یہ سوال کیا گیا کہ ایک شخص فوت ہوا اور اس کے قذتہ ایک بیٹی،
ایک پوتی اور ایک ہمیشہ رہ گئیں۔ تو ترکہ کس طرح تقسیم ہوگا؟ اس
نے جواب دیا کہ آدھا بیٹی کو اور آدھا ہمیشہ کو ملے گا اور پوتی
محروم۔“ اور ابن مسعودؓ سے بھی یہی جا کر پوچھو، وہ میری تائید کریں گے۔
سائل اس کا جواب لے کر ابن مسعودؓ کے پاس آیا اور سارا حال بیان
کر دیا۔ ابن مسعودؓ نے فرمایا: اگر میں ابو موسیٰؓ کی تائید کروں گا تو گمراہ
ہو جاؤں گا۔ میں اس معاملہ میں وہ فیصلہ کروں گا جو حضورؐ نے کیا ہے
وہ یہ کہ بیٹی کو آدھا ترکہ ملے گا اور پوتی کو دیا جائے گا تاکہ بنات
کے دو تنہائی پورے ہوں اور بقایا پٹ ہمیشہ کو ملے گا۔ ہم ابن مسعودؓ
کا یہ جواب لے کر ابو موسیٰؓ کے پاس آئے اور ابن مسعودؓ کا جواب سنایا،
ابو موسیٰؓ نے کہا ”جب تک یہ محقق عالم تم میں موجود ہو مجھ سے
مسائل دریافت نہ کریں۔“

اس واقعہ سے جہاں ایک طرف یہ حقیقت واضح ہو گئی کہ صحابہ کرامؓ
کے انفرادی اقوال اور اجتہادی فیصلے نبی کی طرح خطا اور غلطی سے محفوظ نہیں ہیں بلکہ
یہ بات بھی واضح طریقہ سے معلوم ہو گئی کہ ان کے انفرادی اقوال پر تنقید ممنوع نہیں

نہ وہ تنقید سے بالاتر ہیں۔ بلکہ ان کے یہ اقوال کتاب و سنت کے معیار پر جانچے اور پرکھے جائیں گے۔ اور جانچنے اور پرکھنے کے بعد اصل معیار حق پر جو پورے اتریں گے انہیں قبول کیا جائے گا، اور جو اس سے مخالف نکلیں گے انہیں رد کیا جائے گا۔ اس سے بطور نتیجہ یہ بات بھی معلوم ہوگئی کہ اصل معیار حق کتاب و سنت ہیں نہ کہ صحابہ کرام اور تنقید سے بھی بالاتر صرف انبیاء علیہم السلام ہیں نہ کہ ان کے اصحاب۔
حضرت عمرؓ، ابن عمرؓ کی تنقید

تنقید کا یہ اصول عہد صحابہ میں عام طور پر معمول نہ تھا۔ اس میں نہ کسی کے رتبہ کا لحاظ کیا جاتا تھا اور نہ کسی کی ذاتی عظمت اور یا رعب اور پر وقار شخصیت اس راہ میں حائل ہو سکتی تھی۔ بلکہ سب آپس میں ایک دوسرے پر تنقید کیا کرتے تھے۔ اور ایک دوسرے کے اقوال کو کتاب و سنت کے اصل معیار پر جانچ کر اور پرکھ کر یہ معلوم کرتے تھے کہ یہ اقوال کتاب و سنت کے مطابق ہیں یا مخالف۔ اس حرج کی تنقید کرنے کے بعد جس کسی کے اقوال کتاب و سنت سے مخالف نکلے ہیں تو اس کی ذاتی عظمت یا اس کے اعلیٰ رتبہ نے انہیں قبولیت کا درجہ عطا نہیں کیا ہے بلکہ اصل معیار حق پر پورا نہ اترنے کی وجہ سے وہ علامتہ طور پر رد کیے گئے ہیں۔ اس کی مثال یہ تنقید ہے جو عبداللہ ابن عمرؓ نے اپنے باپ خلیفہ راشد حضرت عمر رضی اللہ عنہما پر کی ہے جو ایک شامی کے ساتھ ابن عمرؓ کے ایک مکالمے میں مذکور ہے۔ اور امام ترمذیؒ نے درج ذیل روایت میں اس کو نقل کیا ہے۔

روى الترمذی ان رجلا من اهل الشام سأل عبد الله

ابن عمر من التمتع بالعمرة الى الحج فقال حلال۔ فقال

الشامی ات اباک قد نھی عنها فقال ارأیت ان کان ابی قد
 نھی عنها ومنعها رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم امر ابی
 یتبع ام امر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم؟ فقال بل
 امر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فقال قد منعها
 رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فقال الترمذی ہذا حدیث
 حسن صحیح ۱۔

• ترمذی روایت کرتے ہیں کہ ایک شامی آدمی نے ابن عمر سے پوچھا
 کہ تمتع بالعمرة الی الحج جائز ہے یا حرام؟ ابن عمرؓ نے جواب دیا کہ جائز اور
 حلال ہے۔ شامی آدمی نے اس پر اعتراض کیا کہ تمہارے باپ حضرت عمرؓ
 نے تو اس کو منع کیا ہے۔ ابن عمرؓ نے کہا کہ یہ تو بتاؤ کہ میرے باپ حضرت
 عمرؓ نے اگر اس کو منع کیا ہو اور حضورؐ نے خود اس کا فعل کیا ہو تو کس کا
 اتباع کیا جائے گا۔ میرے باپ عمرؓ کا؟ یا حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا؟
 شامی نے کہا کہ اتباع تو حکم اور فعل رسول ہی کا کیا جائے گا۔ اس پر عبد اللہ
 ابن عمرؓ نے کہا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے تو تمتع کیا ہے۔
 اس مسئلے میں ابن عمرؓ نے شامی آدمی کے اعتراض کے جواب میں یہ نہیں کہا کہ
 میرے باپ حضرت عمرؓ نے تمتع سے منع نہیں کیا ہے اور ان کی طرف ممانعت کی یہ
 نسبت غلط ہے۔ بلکہ ممانعت کی نسبت کو صحیح تسلیم کر کے اصل فتویٰ ممانعت پر
 تنقید کر دی اور حضرت عمرؓ کے فتوے ممانعت کو سنت رسول کے معیار حق پر جانچ کر
 اور شرعی کسوٹی پر پرکھ کر رد کر دیا اور فرمایا کہ چونکہ میرے باپ عمرؓ کا یہ فتوے

حضرت کے فعل کے خلاف ہے اس لیے یہ اس قابل نہیں ہے کہ اس کا اتباع کیا جائے
بلکہ اس قابل ہے کہ اس کو روک دیا جائے۔

حضرت سالم کا ایک واقعہ

اس قسم کا ایک واقعہ اور بھی ہے جس کا تعلق قبل از احرام خوشبو لگانے سے
ہے۔ اس میں حضرت سالمؓ نے اپنے باپ ابن عمرؓ اور دادا حضرت عمرؓ دونوں کے
ایک فتوے پر تنقید کر ڈالی ہے۔ اور حضرت کی ایک سنت کے مقابلہ میں اسے چھوڑا۔
روایات میں آتا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے احرام باندھنے سے قبل
خوشبو لگوائی تھی۔ نیز عید کے دن احرام کھول کر جب نحر اور حلق سے فارغ ہوئے اور
طواف زیارت ابھی تک نہیں کیا تھا تو اس وقت بھی خوشبو لگوائی تھی۔ اس کا ذکر
حضرت عائشہ کی درج ذیل روایت میں موجود ہے جو بخاری اور مسلم دونوں نے
نقل کی ہے:

عن عائشة قالت كنت اطيب رسول الله صلى الله عليه

وسلم قبل ان يحرم ويوم النحر قبل ان يطوف بالبيت

بطيب فيه صل - ومتفق عليه

”حضرت عائشہ فرماتی ہیں کہ میں نے خود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم

کو قبل از احرام، اور عید کے دن قبل از طواف زیارت ایسی خوشبو لگائی

تھی جس میں مشک ملا ہوا تھا“

یہ حدیث اس بارے میں صریح ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے قبل از احرام

اور قبل از طواف زیارت دونوں حالتوں میں خوشبو لگائی ہے لہذا یہ فعل جائز ہے۔

لیکن اس کے متعلق حضرت عمرؓ اور اس کے صاحبزادے ابن عمرؓ دونوں کی رائے یہ تھی کہ یہ فعل ناجائز ہے اور مندرجہ بالا دونوں حالتوں میں خوشبو لگانا جائز نہیں ہے ایک عرصہ تک حضرت سالمؓ بھی اپنے بڑوں کی رائے سے متفق رہے لیکن جب اس کو حضرت عائشہؓ کی مندرجہ بالا روایت پہنچی تو باپ اور داماد دونوں کی رائے کو صرف اس بنا پر چھوڑ دیا کہ وہ رائے تنقید کی کسوٹی پر پرکھنے کے بعد سنتِ رسولؐ کے مطابق نہ نکلی بلکہ خلاف ثابت ہوئی پھر صاف طور پر یہ کہہ دیا کہ ان دونوں حالتوں میں خوشبو لگانا حرام نہیں بلکہ جائز ہے۔ کیونکہ سنتِ رسولؐ سے اس کا ثبوت ملتا ہے۔ اور آپؐ کی سنت وہ چیز نہیں جس کے مقابلہ میں کسی کا قول یا رائے قابلِ اعتماد قرار دی جاسکتی ہے، یا اس کی پیروی جائز ہو سکتی ہے۔ حضرت سالمؓ کے اس واقعہ کے متعلق علامہ سندھئی ابن ماجہ کے حاشیہ میں لکھتے ہیں:

وقد عمل بمثل هذا سالم بن عبد الله حين بلغه
 حديث عائشة في الطيب قبل الاحرام وقبل الاقاضة
 ترك قول ابيه وحده، وقال سنة رسول الله صلى الله عليه
 وسلم احق ان يتبع.

۱۰ ابن عمرؓ کی طرح سالمؓ کو بھی جب حضرت عائشہؓ کی یہ حدیث پہنچی کہ حضورؐ نے احرام باندھنے اور طواف زیارت کرنے سے پہلے دونوں حالتوں میں خوشبو لگانا ہی تو اپنے باپ ابن عمرؓ اور دادا حضرت عمرؓ دونوں کا قول چھوڑ کر حدیث ہی پر عمل درآمد شروع کیا اور کہا کہ سنتِ رسولؐ اس بات کی زیادہ مستحق ہے کہ اس پر عمل درآمد کیا جائے نہ کہ دوسرے

کسی کا قول :-

یہ واقعہ بھی عبداللہ ابن عمرؓ کے سابقہ واقعہ کی طرح اس حقیقت سے پردہ کشائی کرتا ہے کہ صحابہ کرامؓ اس معنی میں معیارِ حق ہرگز نہیں ہیں کہ ان کے انفرادی اقوال اور ذاتی فیصلوں پر تنقید ہی جائز نہ ہو۔ یا کتاب و سنت کے معیار پر جانچنے اور شریعت کی کسوٹی پر پرکھنے کی ان میں ضرورت ہی نہ ہو۔ بلکہ ہر حال میں واجبِ اطاعت ہوں۔ ورنہ ابن عمرؓ کو حضرت عمرؓ پر اور سالم کو اپنے دونوں بزرگواروں پر تنقید کرنے کا حق ہرگز حاصل نہ ہوتا اور نہ وہ اپنے بڑوں پر جو نہ صرف صحابہؓ ہیں بلکہ ایک ان میں سے خلیفہ راشد بھی ہیں، اس طرح کی تنقید کر گزرتے معلوم ہوتا ہے کہ اصل معیارِ حق اور ہر قسم کی تنقید سے بالاتر اگر کوئی ہے تو وہ صرف نبیؐ کی ذات ہے، اور اس کی لائی ہوں شریعت جس کی اصل ترجمانی ایک طرف خدا کی کتاب کرتی ہے، اور دوسری طرف نبیؐ کی سنت۔

قطار کا مسئلہ

مفسرین نے آیت : **وَأَتَيْنُمُ إِحْدَاهُنَّ قِنْطَارًا** کے تحت لفظ قِنْطَار کی تفسیر میں حضرت عمرؓ کی ایک تقریر کا ذکر اس طرح کیا ہے کہ ایک دفعہ وہ مسجد نبویؐ میں تقریر کر رہے تھے، دورانِ تقریر میں اس مسئلہ کا ذکر آیا کہ ”عورتوں کے لیے عقد نکاح میں مہر زیادہ نہ رکھنا چاہیے“ اس پر اس مجلس میں سے ایک عورت نے کھڑے ہو کر حضرت عمرؓ کے اس فتوے پر تنقید کر ڈالی اور کہنے لگی کہ : امیر المؤمنین ! ہم آپ کا حکم مانیں یا اللہ تعالیٰ کا؟ اللہ تعالیٰ نے تو یہ فرمایا ہے کہ **وَأَتَيْنُمُ إِحْدَاهُنَّ قِنْطَارًا**۔ اور قِنْطَار نام ہے مالِ کثیر کا جس سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ عقد نکاح

میں مہر زیادہ بھی رکھا جاسکتا ہے۔ اور آپ فرما رہے ہیں کہ نکاح میں مہر زیادہ نہ رکھا جائے۔
اب ہم کس کا اتباع کریں۔ آپ کا یا اللہ تعالیٰ کا؟ اس کے جواب میں حضرت عمرؓ
نے کیا حوصلہ افزا جواب دیا۔ فرمایا: کہ عمرؓ سے علم میں ہر شخص بڑا ہے جتنی مقدار پر
چاہو، نکاح کر سکتے ہو۔ اصل واقعہ کے الفاظ یہ ہیں:-

”قال عمرؓ علی المنبر لا تغالوا بصدقات النساء و نقات
امراتہ انتبع قولک ام قول اللہ و انتیم اِحدًاھن بِنطَارًا
لَا یَہ۔ فقال عمرؓ کل احدا علم من عمرؓ، تزوجوا علی ما
شئتم اھ امدارک۔“

”حضرت عمرؓ نے ایک دفعہ منبر پر کھڑے ہو کر فرمایا کہ نکاح میں
عورتوں کے لیے مہر زیادہ مقرر نہ کرو۔ اس پر ایک عورت نے تنقید کرتے ہوئے
کہا کہ آپ کا کہنا مانیں یا اللہ تعالیٰ کا؟ وہ تو فرماتا ہے کہ ”مالا نکہتم دے
چکے ہو ان میں سے ایک کو مہر کا بہت سا مال۔ اس پر حضرت عمرؓ نے
کہا کہ ہر شخص مجھ سے علم میں زیادہ ہے۔ جس مقدار پر تم چاہو نکاح کرو۔“
یہ تھی وہ آزادی جو عہد صحابہؓ کے مبارک دور میں باہمی تنقید کے بارے میں لوگوں
کو حاصل تھی کہ حضرت عمرؓ صلی اللہ علیہ وسلم اور محدث اور تابع خلیفہ اسلام پر ایک عورت
بھی بھرے مجمع میں کھڑی ہو کر تنقید کر سکتی ہے۔ اور انتہائی بے خوفی کے عالم میں ان کے
منہ پر یہ کہتی ہے کہ آپ کا یہ حکم اور فیصلہ کہ ”نکاح میں عورتوں کے لیے مہر زیادہ
نہ رکھو۔“ کتاب اللہ کے معیارِ حق پر کسے جانے کے بعد درست نہیں نکلتا۔ لہذا یہ حکم
ہمارے لیے قابلِ عمل نہیں ہے۔ اور نہ اس حکم کی تعمیل ہم کر سکتے ہیں۔ اور حضرت عمرؓ

اس تنقید کی تحسین کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ: "مگر سے علم میں ہر شخص زیادہ ہے۔" اور پھر تنقید کو خندہ پیشانی سے قبول کرتے ہوئے اعلان کرتے ہیں کہ: "تو وجوہ اعلیٰ ماشتم۔" "تم جتنی مقدار جہر پر چاہو، نجاج کر سکتے ہو۔"

تاریخ کے صفحات پر آج بھی حضرت عمرؓ جیسے خلیفہ راشد اور حضورؐ کے جلیل القدر

صحابی بلکہ آپؐ کے ویر و مشیر کے وہ الفاظ ملتے ہیں جن میں انہوں نے پوری اسلامی جماعت کے سامنے اپنے آپ کو تنقید کے لیے پیش کیا ہے۔ چنانچہ مؤرخین لکھتے ہیں کہ: "جب وہ منصب خلافت پر مقرر کر دیئے گئے تو پہلی مرتبہ انہوں نے لوگوں کے سامنے جو خطبہ دیا ہے اس میں ہر شخص کو اپنے رویہ اور طرز عمل پر تنقید کرنے کی عام اجازت دے کر فرمایا تھا: من رأی منکم فی اعدو جاجا فلیقومہ۔" میری سیرت و کردار میں جو بھی شخص راہِ سنت سے کجروی دیکھے اُسے یہ حق ہے کہ راہِ راست پر لائے۔" اس قسم کے سینکڑوں واقعات حدیث اور سیرت کی کتابوں میں ملتے ہیں جن سے یہ بات صاف طور پر معلوم ہوتی ہے کہ صحابہ کرامؓ کے انفرادی فیصلوں پر تنقیدیں ہوجا چکی ہیں۔ اور یہ ان کے یہاں کوئی توہین نہیں سمجھی گئی ہے۔ نہ اس کو کوئی ناجائز کام تصور کیا گیا ہے جس سے ثابت ہوتا ہے کہ صحابہ کرامؓ اس قسم کی تنقید سے بالاتر نہیں ہیں۔ اور نہ علمائے سلفؒ میں سے کسی نے ان کو اس قسم کی تنقید سے بالاتر سمجھا ہے۔ قضائے حاجت میں استقبالِ قبلہ۔

علمائے امت کے درمیان اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ آیا قضائے حاجت

یعنی بول و براز کی حالت میں استقبال یا استدبار قبلہ جائز ہے یا ناجائز؟ ناجائز ہو تو صحرا و آبادی کے مابین کوئی فرق ہے یا نہیں بلکہ دونوں میں استقبال و استدبار

ممنوع ہیں؛ اس بارے میں فقہاء کی اکثریت اور عام محدثین کی رائے یہ ہے کہ عمارت اور آبادی میں یہ دونوں جائز ہیں اور صحراء میں جبکہ انسان اور قبلہ کے مابین کوئی حائل اور پردہ موجود نہ ہو وہاں استقبال راستہ بارہ دونوں ممنوع ہیں۔ صحابہ کرامؓ کی جماعت میں ابن عمرؓ اور بعض دوسرے صحابہؓ کی بھی رائے یہی ہے۔ چنانچہ ابن عمرؓ کے متعلق ابوداؤد وغیرہ کتبِ حدیث میں درج ذیل روایت نقل کی گئی ہے:

عن مروان الاصفر قال رأيت ابن عمرؓ اناخ سراحته مستقبل القبلة ثم جلس يقول اليها: نقلت يا ابا عبد الرحمن ايس قد نجي عن هذا قال بلى انما نجي عن ذلك في الغضاء فاذا كان بينك وبين القبلة شيء ربيتك فلا باس۔ (ابوداؤد۔ ج ۱ ص ۱)

”مروان اصفر کہتے ہیں کہ میں نے دیکھا ابن عمرؓ کو کہ وہ اپنی سواری کو قبلہ رخ بٹھا کر بیٹھ گئے اور اس کی طرف رخ کر کے پشاپ کیا۔ میں نے ان سے کہا کہ کیا اس فعل سے منع نہیں کیا گیا ہے؟ انہوں نے کہا بیشک منع تو کیا گیا ہے مگر اشارہ بیا باؤ میں (جبکہ تمہارے اور قبلہ کے درمیان کوئی پردہ نہ ہو) اور جب تمہارے اور قبلہ کے درمیان کوئی پردہ ہو تو مضائقہ نہیں ہے۔“

حضرت ابن عمرؓ اور حضرت جابرؓ کی رائے

ابن عمرؓ کی اس رائے کی بنیاد حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ایک فعل پر رکھی گئی ہے جس کو ابوداؤد نے ابن عمرؓ ہی کے واسطے سے اس طرح نقل کیا ہے:

عن ابن عمر قال لقد ارتفعت على ظهر البيت فراءيت
رسول الله صلى الله عليه وسلم على لبنتين مستقبل
بيت المقدس لحاحته - (ابرواؤورج اصٹ)

”ابن عمرؓ کہتے ہیں کہ میں ایک دفعہ مکان کی چھت پر چڑھا تو دیکھا
کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم (اپنے گھر میں) دو اینٹوں پر بیٹھے ہوئے
تقدّم حاجت فرما رہے ہیں، اور آپ کا منہ بیت المقدس کی طرف (اور
پیٹھ قبلہ کی طرف) ہے۔“

اس حدیث سے بیان (آبادی) میں قبلہ کی طرف استدبار ثابت ہو گیا حالانکہ
یہ بھی استقبال کی طرح حدیث لا تستقبلوا القبلة بغائط أو بول ولا
تستدبروها میں ممنوع بتایا گیا ہے۔ ترجمہ اس حدیث سے بیان (آبادی
میں استدبار کا جواز معلوم ہو گیا تو ابن عمرؓ کہتے ہیں کہ استقبال بھی جائز ہو گا اور بیان
میں جواز کی اصل علت چونکہ یہ ہے کہ اس میں انسان اور قبلہ کے مابین مائل اور پڑھ
ہوا کرتا ہے لہذا صحرا میں بھی جب کوئی مائل اور پردہ موجود ہو تو وہاں بھی
استقبال و استدبار دونوں جائز ہونگے۔

بعینہ یہی رائے حضرت جابرؓ کی بھی ہے۔ وہ بھی استقبال و استدبار دونوں کو
آبادی میں جائز قرار دیتے ہیں اور کہتے ہیں کہ:

فہی رسول الله صلى الله عليه وسلم ان تستقبل القبلة
بسوي فرائته قبل ان يقبض بعامل يستقبلها - (ابرواؤورج اصٹ)

” حضورؐ نے قضاے حاجت کے وقت میں ہم کو قبلہ رخ ہونے سے منع فرمایا تھا مگر وفات سے ایک سال قبل میں نے آپؐ کو قضاے حاجت کی حالت میں قبلہ کی طرف رخ کرتے ہوئے دیکھا۔“

ان دونوں روایتوں کے اسانید پر ابو داؤد نے کوئی کلام نہیں کیا ہے، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ ابو داؤد کے نزدیک یہ دونوں روایتیں قابل استدلال ہیں۔ بالفرض اگر اسانید کے لحاظ سے یہ دونوں روایتیں کمزور بھی ہوں تب بھی ابن عمر اور حضرت جابرؓ دونوں کا مذہب یقینی طور پر معلوم ہے کہ یہ دونوں حضرات استقبال و استدبار دونوں کو آبادی میں جائز اور صحرا میں ناجائز سمجھتے ہیں۔

دونوں حضرات پر حنفیہ کی تنقید

لیکن ہم دیکھتے ہیں کہ تمام فقہاء احناف، عبداللہ ابن عمرؓ، اور حضرت جابرؓ دونوں کے خلاف یہ کہتے ہیں کہ استقبال و استدبار مطلقاً جائز نہیں ہیں خواہ میان اور آبادی میں ہوں یا صحرا اور بیابان میں۔ اور دونوں حضرات کے اقوال پر تنقید کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ: دونوں کا مذہب ابو ایوبؓ انصاری کی اس روایت کے خلاف ہے جس میں یہ تصریح فرمائی گئی ہے کہ:

اِذَا اَتَيْتُمُ الْغَائِطَ فَلَا تَسْتَقْبِلُوا الْقِبْلَةَ بَغَائِطٍ وَلَا بُولٍ وَلَا تَسْتَدْبِرُوها وَلَكِنْ شَرِّقُوا اَوْ غَرِّبُوا۔ (بخاریؒ، ابو داؤدؒ)
” جب تم قضاہ حاجت کے لیے بیٹھو، تو نہ قبلہ کی طرف رخ کرو اور نہ پیٹھ، بلکہ مشرق یا مغرب کی طرف رخ کر کے بیٹھا کرو۔“

اب آپؐ براؤ کر م! ذرا گریبان میں منہ ڈال کر سوچیں کہ تمام فقہاء احنافؒ

نے جو حضرت باقر اور ابن عمر دونوں کے مذہب کے خلاف فتویٰ دے دیا۔ یہ
 اُن پر اور ان کے مذاہب اور اقوال پر تنقید نہیں تو اور کیا ہے۔ کیا اس مسئلہ میں
 صحابہ کرام کے جو مختلف اقوال اور مذاہب موجود ہیں، دلائل اور روایات کی
 روشنی میں اُن میں سے بعض کو فقہاء احناف نے چھان بین اور جانچ پڑتال کرنے
 کے بعد بعض دوسروں کے مقابلہ میں قابلِ اخذ اور لائقِ ترجیح سمجھا یا نہیں؟ اور بعض
 کو قابلِ ترک تصور کیا یا نہیں؟ اگر جواب اثبات میں ہے تو بتائیے کہ یہ تنقید نہیں تو
 اور کیا ہے؟ تنقید تو اس جانچ پڑتال اور چھان بین کرنے کے بعد اخذ و ترک اور
 ترجیح و قبول ہی کا دوسرا نام ہے۔ سو اگر صحابہ کرام ہر قسم کی تنقید سے بالاتر، اور بجائے
 خود معیارِ حق ہوتے تو فقہاء احناف حضرت باقر اور ابن عمر دونوں کے مذاہب
 کے خلاف کیوں فتویٰ دے دیتے؟ اور دونوں پر یہ تنقید کیوں کرتے کہ ان کا مذہب
 ابو ایوب انصاری کی روایت سے ٹکرا رہا ہے؟

جمعہ اور عید کا اجتماع

یہ مسئلہ بھی غلامتے سلف کے مابین اختلافی رہا ہے کہ جمعہ کے دن اگر عید بھی
 ہو جائے تو کیا عید کی نماز کے ساتھ جمعہ کا پڑھنا بھی لازمی ہو گا یا صرف عید کی نماز
 پر اکتفا کیا جاسکتا ہے۔ اور جمعہ کا پڑھنا ضروری نہیں ہے؟۔ صحابہ کرام میں سے
 زید بن ارقم، عبداللہ ابن زبیر، اور ابن عباس رضی اللہ عنہم کا مذہب یہ بیان کیا گیا ہے
 کہ جمعہ کا پڑھنا لازمی نہیں ہے۔ نماز عید پر اکتفا کیا جاسکتا ہے۔ اور اسی کو عبداللہ
 ابن عباس نے سنت بھی کہا ہے۔ تینوں حضرات کا یہ مذہب درج ذیل روایات
 میں بیان کیا گیا ہے:

حدیث ۸۰۰ عن ابیاس بن ابی رملہ الشامی قال شهدت معاویۃ بن ابی سفیان وهو یسأل زید بن ارقم قال اشهدات مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عیدین اجتماع فی یوم؛ قال نعم قال فکیف صنع؟ قال صلی العید ثم رخص فی الجمعة فقال من شاء ان یصل فلیصل۔ (ابوداؤد، ج ۱ ص ۱۵۱)

”ابیاسؓ ابن ابی رملہ شامی کہتے ہیں کہ میں حضرت معاویہؓ کی خدمت میں ایسی حالت میں حاضر ہوا کہ وہ زید بن ارقمؓ سے یہ پوچھ رہے تھے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ آپ کو کبھی ایسا موقع پیش آیا کہ ایک دن میں دو عیدیں جمع ہو گئی ہوں؟ زید بن ارقمؓ نے کہا کہ: ہاں، معاویہؓ نے پوچھا کہ پھر اس دن حضورؐ نے کس طرح صل کیا؟ زیدؓ نے کہا کہ عید کی نماز تو پڑھائی اور جمعہ کے بارے میں رخصت دیکر فرمایا کہ جو شخص جمعہ پڑھنا چاہے تو وہ پڑھ سکتا ہے۔“

حدیث ۸۰۱۔ عن عطاء بن ابی رباح قال صلی بنا ابن الزبیر فی یوم عید فی جمعة اول النہار ثم رخصنا الی الجمعة فلم یخرج الینا فصلینا وحدانا۔ وکان ابن عباس باطائف فلما قدم ذکرنا ذاک له فقال اصاب المستہ۔ (ابوداؤد، ج ۱ ص ۱۵۱)

”عطاء بن ابی رباح کہتے ہیں کہ جمعہ کے روز عبداللہ بن زبیرؓ نے ہمیں عید کی نماز صبح سویرے پڑھائی پھر جب ظہر کو ہم جمعہ کے یہ گئے تو وہ

نہیں نکلے۔ پس ہم نے علیحدہ علیحدہ نماز پڑھی۔ اس وقت ابن عباسؓ
میں تھے۔ جب وہاں سے وہ آئے تو ہم نے ان سے ابن زبیرؓ کا یہ عمل ذکر
کیا تو فرمایا کہ اس نے سنت پر عمل کیا ہے۔

حدیث ۳۔ قال عطاء اجمع یوم جمعة ویوم فطر علی
عہد ابن الزبیر فقال عیدان اجتماع فی یوم واحد
فجمعہما جمیعاً فصلاہما رکعتین بکرة لم یزد علیہما
حتی صلی العصر۔ (ابوداؤد ج ۱ ص ۱۵۳)

”عطاء کہتے ہیں کہ ایک دفعہ ابن زبیرؓ کے زمانے میں جمعہ اور
عید انظر دونوں جمع ہو گئے۔ ابن زبیرؓ نے کہا کہ آج کے دن دو عیدیں
جمع ہوئی ہیں۔ پھر دونوں کو اکٹھا کر کے صرف دو رکعتیں صبح سویرے
پڑھائیں اور اس پر اضافہ نہ کیا بیان تک کہ عصر کی نماز پڑھائی۔
مندرجہ بالا تینوں حضرات کا یہ مذہب کوئی ایسا مذہب بھی نہیں ہے جس کے
یہ روایات میں کوئی بنیاد موجود نہ ہو۔ بلکہ درج ذیل مرفوع روایت پر اس کی
بنیاد رکھی گئی ہے:

عن ابی ہریرۃ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال قد
اجتمع فی یومکم ہذا عیدان فمن شاء اجزاء من
الجمعة وانا مجمعون۔ (ابوداؤد ج ۱ ص ۱۵۳)

ابو ہریرہؓ کہتے ہیں کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک دفعہ عید اور
جمعہ کے اجتماع کے موقع پر فرمایا کہ آج کے دن میں دو عیدیں جمع ہوئی

ہیں۔ پس جو لوگ جمعہ کے بدلہ میں عید کی نماز پراکتفا کرنا چاہتے ہیں تو وہ ایسا کر سکتے ہیں اور ہم تو جمعہ بھی پڑھیں گے۔“

حضور کے اس ارشاد میں چونکہ لوگوں کو اس بات کی صریح اجازت دی گئی تھی کہ جمعہ کو چھوڑ کر عید کی نماز پراکتفا کریں۔ اس لیے زید بن ارقم، عبد اللہ بن زبیر اور ابن عباس تینوں نے اپنے لیے اس حدیث کی بنیاد پر یہ مذہب قائم کر لیا کہ ایسے مواقع پر جمعہ چھوڑ کر عید کی نماز پراکتفا کرنا نہ صرف جائز ہے بلکہ سنت بھی ہے چنانچہ عبد اللہ ابن زبیر کے فعل کو اوپر کی ایک حدیث میں ابن عباس نے سنت قرار دیکر فرمایا کہ: اصحاب الستة "اس نے سنت پر عمل کیا ہے۔"

کیا یہ مذہب تنقید سے بالاتر ہے؟

جو لوگ حضرات صحابہ کرام کے متعلق یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ وہ بیکارے خود معیار حق اور ان کے ہر قسم کے فیصلے اور اجتہادی آراء ہر قسم کی تنقید سے بالاتر ہیں ان کی خدمت میں بعد ادب ہم یہ گزارش کریں گے کہ کیا آپ کے مسئلہ مفروضہ کے پیش نظر زید بن ارقم، عبد اللہ ابن زبیر اور ابن عباس تینوں کا یہ مذہب تنقید سے بالاتر ہے؟ اور اس معاملہ میں یہ تینوں حضرات معیار حق ہیں یا نہیں؟ اگر جواب نفی میں ہو تو آپ کا مسئلہ مفروضہ صحیح نہیں رہتا۔ اور اگر جواب اثبات میں ہو، بیسیا کہ آپ کا مسئلہ مفروضہ ہے۔ تو براہ کرم یہ بتائیں کہ نہ صرف آپ نے بلکہ جمہور امت نے اسے کیوں نظر انداز کر کے چھوڑا ہے؟ کیا جو مذہب نہ صرف تنقید سے بالاتر ہو بلکہ حق بھی ہو۔ اور نہ صرف حق ہو بلکہ حق کے لیے معیار بھی ہو۔ وہ شرعی مسائل اور احکام شریعت میں نظر انداز بھی کیا جاسکتا ہے۔ اور چھوڑا بھی جاسکتا ہے؟ پھر اس کے معیار حق اور ہر قسم کی تنقید

سے بالاتر ہونے کے کیا معنی؟

حد سے حد اس کے جواب میں جو کچھ آپ کہہ سکتے ہیں وہ یہ ہے کہ اس مسئلہ میں چونکہ صحابہ کرام کے مذاہب آپس میں مختلف ہیں اور جمہور صحابہ کا مذہب وہ نہیں ہے جو زید بن ارقم، عبداللہ بن زبیر اور عبداللہ ابن عباس کا مذہب رہا ہے۔ اس لیے جمہور کے مقابلہ میں ہم ان کا مذہب اختیار نہیں کر سکتے، بلکہ چھوڑ دیتے ہیں۔ یا پھر تو یہ کہہ سکتے ہیں کہ ان تینوں حضرات کا مذہب دلائل شرعیہ کی رو سے کمزور ہے۔ اور جس حد پر اس کی بنیاد رکھی گئی ہے اس کا اصل مطلب وہ نہیں ہے جو ان حضرات نے کہا ہے بلکہ اس کا اصل مطلب یہ ہے کہ عید اور جمعہ کے اجتماع کے موقع پر حضور نے جمعہ چھوڑنے کی جو رخصت عطا فرمائی تھی وہ صرف ان لوگوں کے لیے تھی جو اہل قرئی تھے اور حوالیہ اطراف مدینہ سے، نقد دور سے آئے ہوئے تھے، چونکہ ان پر جمعہ فرض نہ تھا۔ اور ابھی تک جمعہ کا وقت بھی داخل نہیں ہوا تھا، اور ظہر کے وقت تک انتظار کرنا ان کے لیے باعث تکلیف تھا۔ اس لیے حضور نے انہی لوگوں کو اجازت دے دی کہ اگر وہ ابھی سے اپنے اپنے گاؤں جانا چاہتے ہیں تو باسکتے ہیں۔ انا اہل مدینہ! تو ان کے لیے یہ رخصت نہ تھی جیسا کہ اَنَا مُجْتَمِعُونَ کے لفظ سے سمجھا جاتا ہے۔ چنانچہ حدیث کی یہ تشریح حضرت عمر بن عبدالعزیز کی ایک روایت میں موجود ہے جو امام شافعی نے کتاب الام میں مرسل روایت کی ہے۔ اور جس کو ہم بذل المجہود شرح ابوداؤد کے حوالہ سے ذکر کرتے ہیں:

اجتماع عیدین میں امام شافعی کا مذہب

امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے کتاب الام میں اجتماع العیدین کے عنوان کے

تحت اپنی سند سے عمر بن عبدالعزیز کی یہ روایت ذکر کی ہے:

عن عمر بن عبد العزيز قال اجتمع عيدان على عهد رسول
الله صلى الله عليه وسلم فقال من احب ان يجلس من اهل
العالية فليجلس من غير حرج - ۱۵۱ و بزل ج ۲ ص ۱۴۲

”عمر بن عبدالعزیز کہتے ہیں کہ حضور کے عہد میں ایک دفعہ دو عیدوں
کا اجتماع ہوا۔ آپ نے فرمایا کہ: اہل عوال میں سے جو لوگ اپنی مرضی سے
جمعہ کے انتظار میں بیٹھ سکتے ہیں تو وہ بیٹھے رہیں۔ مگر جانے میں بھی کوئی
گناہ نہیں ہے۔“

حضرت عثمان کی ایک روایت میں بھی اس طرح کا ان کا اپنا ایک اعلان ذکر
کیا گیا ہے جس کو بھی امام شافعی نے کتاب الام میں اپنی سند سے ذکر کیا ہے:-

عن ابي عبيد مولى ابن ابي رزق قال شهدت العيد مع
عثمان بن عفان فجاء فصل ثم انصرف فخطب فقال انه
قد اجتمع لكم في يومكم هذا عيدان فمن احب من
اهل العالية ان ينتظر الجمعة فلينتظرها ومن احب ان
يوجع فليرجع فقد اذنت له - و بزل الجہود ج ۲ ص ۱۴۱

”ابو عبید مولائے ابن ازہر کہتے ہیں کہ ایک دفعہ میں عید کی نماز
میں حضرت عثمان کے ساتھ شامل ہوا۔ عثمان نے آکر نماز پڑھائی پھر
خطبہ دیا اور فرمایا کہ آج تمہارے لیے دو عیدوں کا اجتماع ہوا ہے
تو اہل عوال میں سے جو لوگ چاہتے ہیں کہ جمعہ کا انتظار کریں تو جمعہ کے

انتظار میں بیٹھے رہیں اور جو چاہتے ہیں کہ اپنی اپنی جگہ واپس لوٹیں تو وہ
چلے جائیں۔ میری طرف سے ان کو اجازت ہے۔

ان دونوں روایتوں میں تصریح کی گئی ہے کہ جمعہ چھوڑنے کی رخصت راسل
اہل قریٰ اور عوالی سے آئے ہوئے لوگوں کے لیے تھی۔ نہ کہ مدینہ اور شہر کے باشندوں
کے لیے انہی دو روایتوں کے پیش نظر امام شافعی نے زید بن ارقم ابن زبیر اور
ابن عباس ثقینوں کے مذہب پر تنقید کرتے ہوئے فرمایا ہے:

وَاذَا كَانَ يَوْمَ الْفِطْرِ يَوْمَ الْجُمُعَةِ صَلَّى الْإِمَامُ الْعَبِيدُ
حِينَ تَحُلُّ الصَّلَاةُ ثَمَّ أَدْنَى مَنْ حَضَرَ مِنْ غَيْرِ أَهْلِ الْمَدِينَةِ
أَنْ يَنْصَرَفُوا أَنْ شَاءُوا إِلَى أَهْلِيهِمْ وَلَا يَعُودُونَ إِلَى الْجُمُعَةِ
وَالْاِخْتِيَارُ لَهُمْ أَنْ يَقِيمُوا حَتَّى يَجْمَعُوا أَوْ يَعُودُوا بَعْدَ
أَنْصَرَفُوا أَنْ قَدَرُوا حَتَّى يَجْمَعُوا وَإِنْ لَمْ يَفْعَلُوا فَلَا حَرَجَ
أَنْ شَاءَ اللَّهُ -

قال الشافعي ولا يجوز هذا الاحد من اهل المصرا
يدعوا ان يجمعوا الا من عذر يجوز لهم به ترك الجمعة
وان كان يوم عيد - اهـ (بذل الجور ج ۲ ص ۱۶۲)

”جبکہ عید اور جمعہ کا اجتماع ہو تو امام عید کی نماز اس وقت پڑھا
جس وقت نماز جائز ہو جائے۔ پھر جو لوگ عوالی سے آئے ہوں جو مصر
کے باشندے نہ ہوں۔ انہیں واپس جانے کی اجازت دے دے اگر وہ
جائز چاہتے ہیں۔ اور جمعہ پڑھنے کے لیے چھ آنے کی ضرورت نہیں ہے یہ

بھی ان کے لیے جائز ہے کہ وہ شہر میں ٹھہریں یہاں تک کہ جمعہ کی نماز اپنے وقت پر پڑھیں۔ یا اگر لوٹنے کے بعد جمعہ کے لیے واپس آنے کا موقع ہو تو واپس آکر جمعہ پڑھیں اور واپس نہ آئیں تو بھی کوئی گناہ نہیں ہے۔
امام شافعیؒ نے یہ بھی فرمایا ہے کہ مصر کے کسی باشندے کے لیے یہ ہرگز جائز نہیں کہ وہ جمعہ کی نماز چھوڑ دے اگرچہ عید کے دن میں کیوں نہ ہو۔ الا یہ کہ کوئی ایسا ضرر پیش آئے جس کی وجہ سے اس کے لیے جمعہ چھوڑنا جائز قرار پائے۔

بتائیں یہ امام شافعی رحمہ اللہ کی طرف سے اوپر کے تین صحابہ کرام پر تنقید ہوئی یا نہیں۔ اور کتاب وسنت سے نماز جمعہ کے لیے جو عام شرعی قانون مقرر کیا گیا ہے۔ اس پر صحابہ کرام کے یہ اقوال اور مذاہب جانچے اور پرکھے گئے یا کہ نہیں اور جانچنے اور پرکھنے کے بعد سنت صحیحہ شافعیہ کے مقابلہ میں قابل ترک سمجھے گئے یا کہ نہیں؟ اگر جواب اثبات میں ہے تو پھر کس طرح یہ دعویٰ کیا جاسکتا ہے کہ صحابہ کرام تمام امت کے نزدیک معیار حق ہیں اور ان کے اقوال ہر قسم کی تنقید سے بالاتر ہیں؟ یہ دعویٰ کس طرح کیا جاتا ہے کہ یہ تمام امت کا اجماعی عقیدہ ہے اور اس پر تمام اہل سنت و الجماعہ متفق ہیں کہ ہر عالمی کا ہر قول و فعل واجب الاتباع ہے؟ یہ بھی یاد رکھیے کہ اوپر کے تین صحابہ کرام پر یہ تنقید صرف امام شافعیؒ ہی نے نہیں کی ہے بلکہ احناف نے بھی ان پر یہ تنقید کی ہے۔ چنانچہ تمام اکابر و دیوبند کے معتد اور پیشوا شیخ المشائخ حضرت مولانا رشید احمد گنگوہی قدس سرہ نے بھی اس طرح کی تنقید کی ہے۔ ذیل میں اس کو بلفظ نقل کیا جاتا ہے۔

مولانا رشید احمد گنگوہی کی رائے

عبداللہ بن عباس اور اس کے دو ساتھیوں نے اپنے مذہب کی بنیاد جس حدیث پر رکھی تھی وہ ابو ہریرہ کی یہ حدیث تھی کہ:

قَدْ اجتمع فی یومکم هذا عیدان فمن شاء اجزأه

من الجمعة وانا نجتمعون۔ (ابوداؤد)

”تہارے اس دن میں دو عیدیں جمع ہوتی ہیں۔ پس جو لوگ جمعہ کو

چھوڑ کر عید کی نماز پر اکتفاء کریں تو یہ ان کے لیے جائز ہے اور ہم تو جمعہ

پڑھیں گے“

لیکن، مولانا مرحوم ایک طرف اس حدیث کی ایسی تشریح کرتے ہیں جو عینوں مذکورہ صحابہ کرام کی تشریح سے مختلف ہے اور دوسری طرف ان کے مذہب پر تنقید بھی کرتے ہیں۔ چنانچہ حدیث کی تشریح کے متعلق فرماتے ہیں:

اتفق ذالك في عهد النبي صلى الله عليه وسلم بان

وافق يوم الجمعة يوم عید وكان اهل القرى يجتمعون

لصلوة العیدین ما لا يجتمعون لغيرهما كما هو العادة

فی اکثر اهل القرى۔ وكان فی انتظارهم الجمعة بعد

الفراغ من صلوة العید خرج علی اهل القرى فلما

فرغ رسول الله صلى الله عليه وسلم من صلوة العید

نادى منادید من شاء منكم ان یصلی فلیصل ومن شاء

الرجوع فلیرجع وكان ذالك خطایا لاهل القرى

المجتمعين ثمَّ -

والقرينة على ذاك أنه قد صرح فيه بأننا مجتمعون -
والمراد من جمع المتكلم فيه أهل المدينة فهذا يدل
دلالة واضحة بان الخطاب في قوله من شاء منكم ان
يصل الى أهل القرى لا الى أهل المدينة - اهـ دہل
ج ۲، ص ۱۱۶۲

” حضور کے عہد میں ایک دفعہ اتفاقاً جمعہ اور عید دونوں ایک دن
میں جمع ہو گئے اور اہل قرنی دونوں عیدوں کی ناندوں میں بہ نسبت
دوسری ناندوں کے زیادہ جمع ہوا کرتے تھے۔ جب کہ عام اہل قرنی کی
عادت ہے۔ اور نماز عید سے فارغ ہونے کے بعد جمعہ کی نماز تک ٹھیرنا
ان کے لیے باعث تکلیف تھا۔ توجب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نماز
عید سے فارغ ہوئے تو آپؐ نے ایک منادی کے ذریعہ یہ اعلان فرمایا
کہ ” جو شخص تم میں سے چاہے کہ جمعہ کی نماز پڑھے تو وہ یہاں ٹھیر کر جمعہ
پڑھے اور جو شخص واپس اپنے گاؤں جانا چاہتا ہے وہ چلا جائے تو
آپؐ کا یہ اعلان خاص اہل قرنی کے لیے تھا جو وہاں جمع ہوئے تھے۔

اس پر ترجمہ یہ ہے کہ حضورؐ نے اپنے اس ارشاد میں تصریح فرمائی ہے
کہ ” ہم تو جمعہ کریں گے۔ اس میں ہم سے مراد اہل مدینہ ہی ہیں۔ اس طرح
اس حدیث میں واضح دلالت پائی جاتی ہے اس بات پر کہ ”من شاء
منکم ان یصل“ میں خطاب خاص اہل قرنی کے ساتھ تھا۔ نہ کہ اہل مدینہ

کے ساتھ۔

یہ ترمولانا مرحوم کا ارشاد ہوا حدیث کی تشریح کے متعلق، اور غنیوں صحابہ کے مذہب پر تنقید کے بارے میں تحریر فرماتے ہیں:

واما ابن عباسؓ وابن الزبیرؓ فکانا اذ ذاك صغيرين
غير انهما سمعا المنادى النداء بأذانهما وان لم يغماحا
اريد به فاخرا ابن الزبیر صلوٰۃ العید الى ما قبل الزوال
وتقدم الجمعة ولعله كان يرى جواز تقديم الجمعة على
وقت الزوال كما يراء آخرون فصلى الجمعة وادخل فيه
صلوٰۃ العید فلذا لم یصل الظهر كما يدل عليه ظاهر
الروایة۔

واما ابن عباسؓ فكان سمع بأذنه ايضا ما نودی
به في ذلك الوقت فلذا قال فيه انه اصاب السنة ای
ما سمعته منه صلى الله عليه وسلم من قوله من شاء
فليصل۔ ۱ھ (نیل الجہود، ج ۱، ص ۱۶۲-۱۶۳)

”باقی ابن عباسؓ اور ابن زبیرؓ اس وقت دونوں بچے تھے البتہ انہوں
نے اپنے کانوں سے وہ اعلان سنا تھا جو منادی سے کرایا گیا تھا اگرچہ
اس کی مراد اور مطلب اُن کی سمجھ میں نہیں آسکا تھا تو ابن زبیرؓ نے عید کی
نماز کو زوال سے پہلے کے قریب وقت تک مؤخر اور جمعہ کو مقدم کر کے مذکور
کو ایک ہی وقت میں اس طرح پڑھا کہ عید کی نماز کو جمعہ کی نماز میں داخل کر

دیا۔ کیونکہ ممکن ہے وہ بھی دوسروں کی طرح اس بات کے قائل ہوں کہ جمعہ قبل از زوال جائز ہے۔ اس لیے انہوں نے اس دن ظہر کی نماز نہ پڑھی جیسا کہ روایت کے ظاہر سے معلوم ہوتا ہے۔

ابن عباسؓ نے بھی چونکہ اس وقت حضورؐ کا اعلان اپنے کانوں سے سنا تھا، اس لیے ابن زبیرؓ کے فعل کے متعلق کہا کہ اس نے سنت پر عمل کیا۔ یعنی اس حکم پر عمل کیا جو میں نے حضورؐ سے سنا ہے کہ جو چاہے جمعہ کی نماز پڑھے۔

ابن عباسؓ اور ابن زبیرؓ کے مذہب پر مولانا مرحوم نے جو تنقید فرمائی، اس کا حاصل اور خلاصہ یہ ہے کہ ابن عباسؓ اور ابن زبیرؓ چونکہ چھوٹے چھوٹے نپٹے تھے اس لیے انہوں نے حضورؐ کے ارشاد: من شاء فليصل کا مطلب ہی سرسے سے نہیں سمجھا، بلکہ ایک اعلان اور منادی کی ایک آواز کانوں میں پڑ گئی کہ ”جو شخص جمعہ کو چھوڑ کر عید پر اکتفاء کرنا چاہے تو اُسے اس کی اجازت ہے“ آگے یہ بات معلوم نہ کر سکے کہ یہ خطاب کس کے ساتھ ہو رہا ہے اور کن لوگوں کو یہ رخصت دی جاتی ہے؟ اس بنا پر انہوں نے اپنے فہم کے مطابق یہ سمجھا کہ شاید یہ عام لوگوں کے لیے اجازت ہو۔ خواہ شہری ہوں یا گاؤں سے آئے ہوئے مہمان۔ اس لیے ایسے مواعظ پر انہوں نے اسی کے مطابق عمل بھی کیا اور اسے سنت بھی کہا۔ حالانکہ حضورؐ کا خطاب خاص اہل قرنی سے تھا۔ اور رخصت و اجازت انہی کے لیے مخصوص تھی۔

کیا یہ صحابہؓ پر تنقید نہیں؟

اب اس کی تحقیق آپ کریں کہ یہ صحابہؓ پر تنقید ہے یا نہیں؟ اگر یہ تنقید نہ

ہو تو اس کی وجہ کیا ہے؟ اور اگر ہو تو آپ کیسے کہتے ہیں کہ صحابہ کرام پر تنقید ممنوع ہے اور تنقید کرنے والے لوگ گروہ اہل سنت سے خارج ہیں؟ کیا حضرت امام شافعیؒ اور مولانا مرحوم کو آپ گروہ اہل سنت سے خارج سمجھتے ہیں، یا گروہ اہل سنت کے ترجمان اور نمائندے؟

تنقید کے لیے مساوات کی شرط ضعیف مسلک ہے

ذرا حاضر کے بعض علماء کے متعلق یہ بات سننے میں آئی ہے کہ وہ فرماتے ہیں کہ صحابہ کرامؓ خود تو ایک دوسرے پر تنقید کر سکتے ہیں مگر ان پر امت کے دوسرے افراد تنقید نہیں کر سکتے ہیں مثلاً تابعین یا تبع تابعین اور ان کے بعد دوسرے علماء اور ائمہ دین ہرگز یہ حق نہیں رکھتے کہ وہ دین کے کسی مسئلہ میں صحابہ کرامؓ کے اقوال اور فیصلوں پر تنقید کریں اگرچہ وہ ان کے انفرادی اقوال اور اجتہادی فیصلے کیوں نہ ہوں۔ کیونکہ تمام صحابہ کرامؓ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے فیضیاب ہونے میں یکساں طور پر شریک اور وصف صحابیت میں ایک دوسرے کے برابر ہیں۔ ان کے مابین وصف صحابیت میں کوئی فرق اور امتیاز نہیں ہے تو ہو سکتا ہے کہ وہ آپس میں ایک دوسرے پر دینی مسائل میں تنقید کرنے کے مجاز ہوں۔ لیکن آنے والی امت کے افراد خواہ بڑے سے بڑے علماء اور فضلاء اور ائمہ دین و مجتہدین ہی کیوں نہ ہوں، مگر چونکہ حضور سے فیضیاب ہونے میں یہ لوگ ان کے ساتھ شریک نہیں ہیں، اور نہ وصف صحابیت میں ان کے ساتھ برابر ہیں، نہ ان کا رتبہ صحابہ کرامؓ کے رتبہ کے ساتھ مساوی ہے، بلکہ بدرجہا ان سے یہ لوگ کمتر اور ادون ہیں کیونکہ آنے والی امت کے لیے صحابہ کرامؓ دین کے معاملہ میں پیشوا اور مقتدا ہیں اور انہی کے اتباع کا ساری امت کو حکم دیا

گیا ہے تو یہ کس طرح جائز ہو سکتا ہے کہ امت اُن پر دین کے مسائل اور معاملات میں تنقید کرے؟ تنقید کے لیے یہ ضروری ہے کہ تنقید کرنے والا آدمی، علم و فضل اور دوسرے کمالات میں اس شخص کے ساتھ برابر ہو جس پر وہ تنقید کر رہا ہے۔ اس کے بغیر ایک اعلیٰ درجہ کی شخصیت پر اس شخص کی تنقید جائز نہیں جو اس کے ساتھ درجہ کے اعتبار سے برابر نہ ہو۔ بلکہ بہت فروتر ہو۔

اور چونکہ امت میں کوئی شخص ایسا نہیں مل سکتا جو علوم اور فضائل میں کمالات اور مدارج میں صحابہ کرامؓ کے ساتھ مساوی ہو یا بمسری کا دعویٰ کر سکتا ہو۔ اس لیے ان کو صحابہ کرامؓ پر یا ان کے اقوال اور فیصلوں پر تنقید کرنے کا حق بھی حاصل نہیں ہو سکتا۔ اگرچہ یہ اقوال ان کے انفرادی، اور فیصلے ان کے اجتہادی ہوں۔
ضعف کے وجہ

ہمارے نزدیک اگرچہ یہ مسلک خوشنامہ و ربیع مگر دلائل اور دلائل کی روشنی میں قوی نہیں بلکہ ضعیف ہے۔ اور دل اس پر مطمئن نہیں ہو سکتا جن وجوہ کی بنا پر ہم اسے ضعیف سمجھتے ہیں وہ درج ذیل تین وجوہ ہیں :-

۱۔ یہ بات ہم پہلے مسئلہ کی ابتدا میں بیان کر چکے ہیں کہ زیر بحث تنقید سے مراد صحابہ کرامؓ پر کوئی ظعن اور جرح یا معاذ اللہ ان کی کوئی تنقیص یا توہین برگز نہیں ہے، نہ ان کے اقوال اور فیصلوں سے کئی اعراض اور اغراض مراد ہے اس طرح کی تنقید یقیناً صحابہ کرامؓ پر ناجائز اور حرام محض ہے۔

تنقید سے جیسا کہ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں بیان مراد صرف یہ ہے کہ صحابہ کرامؓ کے ذاتی اقوال اور فیصلوں کے متعلق کتاب و سنت کی روشنی میں یہ معلوم

کیا جائے کہ وہ ان احکام کے ساتھ مطابقتی ہیں جو کتاب و سنت سے ثابت ہیں
 یا نہیں۔ موافق ہوں تو معمول بنائے جائیں گے اور مخالفت ہوں تو چھوڑ دیئے
 جائیں گے۔ اس طرح کی تنقید کے متعلق ابتدا میں جو دلائل بیان کیے جا چکے ہیں،
 ان کی روش سے یہ تنقید ہر اس شخص پر جائز ہے جو معصوم نہ ہو۔ اسی طرح یہ تنقید
 ہر اس قول اور فیصلہ پر ہو سکتی ہے جس میں صواب اور خطا دونوں کا امکان پایا
 جاتا ہو۔ چونکہ صحابہ کرام بھی اس کلیہ سے مستثنیٰ نہیں ہیں۔ وہ نہ خود معصوم ہیں،
 اور نہ ان کے اقوال اور فیصلے خطا اور غلطی کے امکان سے مبرا ہیں، اس لیے
 بجائے خود صحابہ کرام کے اقوال اور فیصلے زیر تنقید آسکتے ہیں، خواہ یہ تنقید خود صحابہ
 کرام کی ایک دوسرے پر ہو یا تابعین اور تبع تابعین کی اُن پر ہو۔ کیونکہ تنازع فیہ
 مسئلہ یہ نہیں ہے کہ صحابہ کرام کے اقوال اور فیصلے کس کی تنقید سے بالاتر ہیں۔ اور
 کس کی تنقید سے بالاتر نہیں ہیں۔ بلکہ زیر بحث تنازعہ فیہ مسئلہ یہ ہے کہ آیا بجائے خود
 صحابہ کرام اور ان کے اقوال اور فیصلوں کا کیا مقام ہے۔ اُن پر تنقید کی جاسکتی ہے
 یا نہیں۔ تو ہم نے ابتدا میں جو کتاب و سنت سے دلائل پیش کیے ہیں اُن کے تحت
 صحابہ کرام کے اقوال اور فیصلے محل تنقید ہو سکتے ہیں۔ کیونکہ اس طرح کی تنقید سے بالاتر
 وہ اشخاص ہو سکتے ہیں جو بجائے خود معیارِ حق ہوں اور اُن سے مخالفت باطل ہو۔
 اور یہ مرتبہ صرف خدا کی کتاب اور رسول کی سنت کو ہی حاصل ہو سکتا ہے، نہ کہ کسی
 دوسرے کے اقوال اور ذاتی فیصلوں کو۔ کیونکہ انہیں معصومیت کی سند حاصل نہیں ہے۔
 (۲) اس مسئلہ کے ضعف کے لیے دوسری وجہ یہ ہے کہ اس کو جب ہم
 واقعات کی روشنی میں دیکھتے ہیں تو اس میں ہم کو کمزوری دکھائی دیتی ہے۔ اور دل

اس پر مٹھن نہیں ہو سکتا۔ نہ اس کے ساتھ اتفاق کیا جاسکتا ہے۔ کیونکہ واقعات کی روشنی میں یہ حقیقت روز روشن کی طرح عیاں ہو چکی ہے کہ اس طرح کی تنقید تا بعین اور تبع تا بعین وغیرہم کی زبان و قلم سے صحابہ کرامؓ کے ذاتی اقوال اور اجتہادی فیصلوں پر ہو چکی ہے۔ اور جمیوں کی زبان و قلم سے یہ تنقید اپنے سے بڑوں کے کارناموں پر نہ کوئی گناہ سمجھا گیا ہے اور نہ ان کی توہین۔ نہ اس کو بڑی نگاہ سے دیکھا گیا ہے۔

پچھلے مباحث میں تنقید کی جو مثالیں پیش کی گئی ہیں، ان میں ایسی بھی مثالیں موجود ہیں جن سے صحابہ کرامؓ کی ایک دوسرے پر تنقید واضح ہے اور ایسی مثالیں بھی ان میں پائی جاتی ہیں جن میں تا بعین اور ان کے بعد کے علماء کی جانب سے صحابہ کرامؓ کے ذاتی اقوال اور فیصلوں پر تنقیدیں ہوئی ہیں۔ مثلاً تمتع بالعمرة الی الحج کے مسئلہ میں ابن عمرؓ نے شامی آدمی کے ساتھ جو مکالمہ کیا ہے اس میں انہوں نے اپنے باپ سیدنا عمر فاروقؓ جیسے علم و عمل کے پہاڑ اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے جانشین اور خلیفہ راشد کے نظریہ پر واضح نکتوں میں تنقید کی ہے۔ اور فرمایا ہے کہ "حضور کے فعل و عمل کے مقابلہ میں میرے باپ حضرت عمرؓ کا قول قابل اتباع نہیں ہے۔" اسی طرح احرام سے پہلے، اور احرام کھولنے کے بعد قبل از طواف زیارت خوشبو لگانے کے مسئلہ میں حضرت سالمؓ نے اپنے باپ ابن عمرؓ اور اپنے دادا حضرت عمرؓ دونوں کے نظریہ پر تنقید کرتے ہوئے کہا ہے کہ حضرت عائشہؓ کی روایت میں چونکہ دونوں حالتوں میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا خوشبو لگانا مذکور ہے۔ لہذا یہ جائز۔ اور باپ دادا دونوں کا قول اور اجتہادی رائے اس کے برعکس قابل عمل نہیں ہے۔

کیا کوئی شخص یہ کہنے کی جرأت کر سکتا ہے کہ عبداللہ ابن عمرؓ، علم و فضل میں حضرت

عمر سے زیادہ تھے یا ان کے ساتھ مساوی؛ یا کوئی شخص اس بات کا تصور بھی کر سکتا ہے کہ حضرت سالمؓ اپنے باپ اور دارا دونوں کے ساتھ علم و فضل میں مساوی تھے، یا ان سے زیادہ بڑے تھے۔ حاشا وکلا

اس کے علاوہ مسئلہ فطاریں میں ایک عورت نے حضرت عمرؓ پر تنقید کی تھی اور تقاضا حاجت و استقبال قبلہ کے مسئلہ میں ابن عمرؓ اور حضرت جابرؓ دونوں کی رائے پر تنفیہ نے کھلے طور پر تنقید کر کے اُسے پھوڑ دیا ہے۔ "اجتماع عبیدین" کے مسئلہ میں ابن عباسؓ، ابن زبیرؓ اور زید بن ارقم کے فیصلے پر شوائع اور اخراجات سب نے تنقید کی ہے۔ تو کیا اس کے یہ حقیقت کھل کر سامنے نہیں آتی کہ تابعین اور بعد کے ائمہ دین و مجتہدین سب نے فردی مسائل میں صحابہ کے انفرادی اقوال اور اجتہادی فیصلوں پر تنقید کی ہیں؛ اگر جواب اثبات میں ہو اور تقیہ اثبات میں ہے تو پھر یہ کہنے میں کیا تردد ہو سکتا ہے کہ جو لوگ تنقید کے یہ مسارات فی العلم والفضل کو شرط قرار دیتے ہیں ان کا یہ مسلک انتہائی ضعیف ہے۔ اور دل اس پر مطمئن نہیں ہو سکتا؟

(۳) یہ بھی ایک ناقابل انکار حقیقت ہے کہ چاروں مذاہب کے جو فقہی نظام آج عالم اسلام میں رائج ہیں اور تصانیف فقہاء میں ہر ایک کے اصول و قواعد اور فروع و جزئیات اپنی اپنی تفصیل کے ساتھ مرتب شکل میں پائے جاتے ہیں، ان میں ہم دیکھتے ہیں کہ ائمہ نے بھی ایک دوسرے پر علمی نقد اور تنقید کی ہے اور ان کے مذاہب کے جو وابستہ علماء ہیں ان میں بھی ایسے محققین گزرے ہیں جنہوں نے کتاب و سنت کی روشنی میں اپنے ان ائمہ کے مسائل اور اجتہادی فتووں پر تنقید کی ہیں جن کے مذاہب سے وہ تقلید کے اعتبار سے وابستہ رہے ہیں۔ نیز بعض ائمہ کے فتاویٰ کو بھی بعض دوسرے

ائمہ کے مقابلہ میں قابل ترجیح سمجھا گیا ہے تو کیا ہم یہ باور کر سکتے ہیں کہ یہ سب ائمہ علم و فضل میں ایک دوسرے کے برابر تھے؟ یا ان کے متعلقین علماء اُن کے ساتھ علمی اور عملی برتری میں ہمسری کا دعویٰ کر سکتے تھے؟ یا یہ تنقید کسی کے یہاں توہین سمجھی گئی ہے؟ بہر حال تنقید کے جواز کے لیے مساوات فی العلم والفضل کو شرط قرار دینا نفس الامری حقائق کی روشنی میں یقیناً ناقابل فہم ہے۔ کیونکہ تنقید بمعنی عیب جوئی تو ایک حرام تحسّس اور ممنوع اتباع عورات ہے۔ اس کے لیے شریعت میں سرے سے کوئی گنجائش ہی نہیں۔ چہ جائیکہ مساوی اور غیر مساوی کا فرق قائم کیا جاسے۔ اور جو تنقید شرعی دلائل سے کسی غیر نبی کے قول و فعل کو جانچنے اور پرکھنے کے بعد قبول کرنے یا رد کرنے کا نام ہے۔ اس کے متعلق نفس الامری حقائق شہادت دیتے ہیں کہ اس میں مساوات شرط نہیں ہے بلکہ چھوٹے بھی اپنے سے بڑوں پر یہ تنقید کر سکتے ہیں، اور نہ صرف کر سکتے ہیں بلکہ کرتے بھی چلے آتے ہیں۔ اور کسی نے اس کو نہ توہین سمجھا ہے اور نہ تنقیص۔ اسی طرح صحابہ کرام کے اقوال اور انفرادی فیصلوں کے بارے میں بھی یہ بات پوری امت نے بالاجماع تسلیم کی ہے کہ اللہ کی کتاب اور رسول کی سنت کے مقابلہ میں ان کے یہ انفرادی فیصلے اور ذاتی اقوال ہرگز قابل عمل نہیں ہیں۔ اور یہی مطلب ہے دستور جماعت اسلامی کی دفعہ ۱۷ کا کہ ”کسی کو تنقید سے بالاتر نہ سمجھے۔“

مسئلہ تنقید کی مزید تفصیل

مسئلہ کی مزید تفصیل اور آسانی سے اس کو سمجھنے کے لیے ضروری ہے کہ اس کے تمام محتمل شقوق اور پھر ان کے احکام تفصیل وار بیان کیے جائیں اور ہر شق پر علیحدہ علیحدہ بحث کی جائے تاکہ مسئلہ کی اصل حقیقت واضح ہو جائے۔

۱۔ زیر بحث مسئلہ کی پہلی شق یہ ہے کہ صحابہ کرام کا مقام در باب روایت کتاب و سنت کیا ہے؟ آیا وہ اس میں ہر قسم کی تنقید سے بالاتر ہیں، یا پھر وہ زیر تنقید آسکتے ہیں؟

۲۔ دوسری شق یہ ہے کہ دین کے اصول احکام اور اعتقادی مسائل جو انہوں نے ہمارے سامنے پیش کیے ہیں اور ذات و صفات باری تعالیٰ سے جن کا تعلق ہے، یا جو حالات مابعد الموت سے متعلق ہیں۔ ان میں ان کے اقوال محل تنقید ہیں یا نہیں ہیں؟ بالفاظ دیگر شائع علیہ السلام سے ان مسائل کی روایت میں ان پر تنقید کی جاسکتی ہے یا نہیں؟

۳۔ دین کا وہ تفصیلی نظام اور مکمل نقشہ جس میں مجموعی حیثیت سے عقائد بھی داخل ہیں اور اعمال کی تفصیلات بھی عبادات بھی داخل ہیں اور معاملات بھی۔ اصول اور قوانین اخلاق بھی داخل ہیں اور دوسرے شعبے بھی دین کا یہ تفصیلی نظام اور جامع نقشہ جو صحابہ کرام نے تمام تفصیلات کے ساتھ ساری امت کے سامنے تعلیم و عمل پیش کیا ہے اس میں ان کی شان اور مقام کیا ہے؟ آیا ان کا یہ نقل ساری امت کے لیے قابل اعتماد ہے اور آنے والی امت کو ان کے پیش کردہ تفصیلی نظام دین میں تصرف اور تغیر کرنے کا حق حاصل نہیں ہے یا اس میں وہ زیر تنقید آسکتے ہیں۔ اور امت کے افراد یا جماعتوں کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ اس نظام دین میں اپنی طرف سے کوئی تغیر اور تصرف کر سکیں؟ اور کلاً یا بعضاً اس نقشہ میں اپنی طرف سے رد و بدل کر دیں یا صحابہ کے پیش کردہ نظام دین پر تنقید کر کے اسے چھوڑ دیں؟

۴۔ مسئلہ کی آخری اور چوتھی شق یہ ہے کہ صحابہ کرام کے ذاتی اقوال اور اجتہادی فیصلے جن کی انہوں نے شارع علیہ السلام سے روایت نہیں کی ہو۔ اور نہ انہوں نے شارع کی طرف ان کی صریح نسبت کی ہو۔ بلکہ زندگی کے مختلف مسائل اور معاملات میں ان کے ذاتی اقوال اور اجتہادی فیصلوں کی حیثیت سے امت میں مشہور ہو چکے ہوں۔ ان میں ان کا مقام کیا ہے؟ آیا ان کے یہ ذاتی اقوال اور اجتہادی فیصلے قابل تنقید ہیں۔ یا ان پر کوئی تنقید نہیں کی جاسکتی ہے اور ہر حالت میں تمام امت کے لیے واجب الاطاعت ہیں؟ یہ چار شقوق ہیں اس مسئلہ کے ذیل میں ہر شق کا حکم الگ الگ بیان کیا جاتا ہے۔

احکام

شق اول کا حکم۔ جہاں تک قرآن و حدیث کی روایت کا تعلق ہے جو مندرجہ بالا شقوق میں سے پہلی شق ہے۔ اس میں صحابہ کرام ہرگز عمل تنقید نہیں۔ بلکہ ہر قسم کی تنقید سے بالاتر ہیں۔ پوری امت اس بات پر متفق ہے کہ حضورؐ سے جس محفوظ شکل میں صحابہ کرام نے قرآن کریم نقل کیا ہے وہ سونی صدی صحیح ہے۔ اور اس میں ان کی طرف سے ذرہ برابر کوئی تغیر و تبدل نہیں ہوا ہے۔ اس میں جس نے بھی صحابہ کرام پر تنقید کر دی اس کا ایمان خطرے میں پڑ جائے گا کیونکہ یہ تنقید شک فی المتواترات کا نتیجہ ہے۔ اور شک فی المتواترات کے ساتھ ایمان بحال نہیں رہ سکتا۔ اسی طرح روایت حدیث کے بارے میں بھی صحابہ کرام تنقید سے بالاتر ہیں۔ کیونکہ تمام اہل سنت والجماعہ اس بات پر متفق ہیں کہ تمام صحابہؓ عدول ہیں۔ ائمہ حدیث کو جب کبھی روایات حدیث پر بحث کرنے کی ضرورت پڑتی ہے تو تمام روایات حدیث کی آزادانہ طریقہ سے

جائے پڑتال کر کے اُن پر تنقید کرتے ہیں۔ اور جرح و تعدیل کے ذریعہ سے اس کا پورا حق ادا کرتے ہیں۔ اور آنکھیں بند کر کے کسی کا قول قبول نہیں کرتے لیکن صحابہ کرام کو کبھی زیر بحث نہیں لاتے۔ نہ اُن پر دوسرے روایت حدیث کی طرح تنقید کرتے ہیں۔ بلکہ تمام ائمہ حدیث کا فیصلہ ان کے بارے میں یہ ہے کہ: الصحابة کلہم عدول۔ البتہ اُن سے جب کسی مسئلہ میں مختلف اور متعارض روایتیں منقول ہوتی ہیں تو اس وقت روایات کے مابین باہمی ترجیح کے لیے صحابہ کرام کو زیر بحث لاتے ہیں اور اپنے مقرر کردہ اصول کے تحت ان کے بارے میں یہ کہتے ہیں کہ فلاں صحابی چونکہ فلاں صحابی سے درجہ کے اعتبار سے افضل ہے۔ اس لیے اس کی روایت بھی دوسرے کی روایت کے بہ نسبت قابل ترجیح ہے یا چونکہ وہ ثقاہت کے لحاظ سے دوسرے کی بہ نسبت زیادہ فقیہ ہیں۔ اس لیے اس کی روایت کو بھی دوسرے کی روایت کے مقابلہ میں ترجیح حاصل ہوگی۔ اس طرح ترجیح بین الروایات کے موقع پر فرقی رتب یا علی اور فقیہی تفوق یا ضبط و حفظ کے فطری تفاوت کے لحاظ سے ایک کو دوسرے پر ترجیح دیا کرتے ہیں۔ لیکن اُن پر یہ تنقید اصلاً نہیں کرتے کہ ایک ثقہ اور عادل ہے۔ اور دوسرا معاذ اللہ غیر ثقہ یا غیر عادل ہے۔ یا ایک صحابی میں اصلاً کوئی عیب نہیں ہے اور دوسرے میں فلاں فلاں عیوب ہیں اس لیے عیوب سے پاک صحابی کی حدیث دوسرے کی حدیث سے زیادہ قابل ترجیح ہوگی۔

شق دوم کا حکم۔ اصول دین اور اعتقادی مسائل کی روایت میں بھی صحابہ کرام ہر قسم کی تنقید سے بالاتر ہیں۔ کیونکہ اصول دین اور اعتقادی مسائل کا مأخذ در حقیقت کتاب و سنت کے قطعی دلائل اور یقینی احکام ہیں۔ اپنی طرف سے دین کے

اصول اور اعتقادی مسائل وضع کرنا شائع علیہ السلام کے سوا دوسرے کسی بندے کا کام نہیں ہے۔ بلکہ غور سے دیکھا جائے تو یہ کام دراصل صرف خدا کا ہے۔ اور شائع علیہ السلام خدا کے ایک نائب اور خلیفہ ہونے کی حیثیت سے اس کی صرف ترجمانی کر رہے ہیں۔ لہذا دین کے یہ اصول اور اعتقادی مسائل فی الحقیقت کتاب و سنت کے قطعی دلائل اور یقینی احکام ہی پر مبنی ہوں گے۔ اور تصنیفات محل تنقید نہیں ہوا کرتے ہیں۔ اس بارے میں جس نے بھی ان پر تنقید کی ہے اس کا رابطہ اہل حق کی جماعت سے کٹ کر فرق باطلہ کے ساتھ قائم ہوا ہے۔ اور اہل حق کی جماعت میں کبھی اس کا شمار نہیں ہوا ہے۔ خوارج، معتزلہ اور دوسرے فرق باطلہ کا وجود اس قسم کی تنقید ہی کی پیداوار ہے۔

شق سوم کا حکم: تیسری شق کا حکم یہ ہے کہ دین کا وہ جامع نقشہ اور تفصیل نظام جس کو صحابہ کرامؓ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اخذ کر کے ساری امت کے سامنے پیش کیا ہے جس میں عقائد، دین کے فرائض، اور عبارات کے طریقے، اصول انلاق، اور دین کے دوسرے شعبے، سب ہی داخل ہیں۔ اس میں بھی صحابہ کرام ہرگز محل تنقید نہیں ہو سکتے، کیونکہ دین کا یہ جامع نقشہ اور مکمل نظام خود حضور کے ہاتھوں مکمل ہو چکا ہے اور اللہ تعالیٰ کے حکم سے ۲۳ سالہ زندگی میں مرتب کیا جا چکا ہے۔

صحابہ کرامؓ نے تو صرف اُسے اپنی محفوظ شکل میں امت کے سامنے پیش کیا ہے۔ اپنی طرف سے اس میں کوئی ترمیم یا اضافہ نہیں کیا ہے۔ بلکہ اپنے اس اصلی رنگ میں پیش کیا ہے جس رنگ میں وہ حضورؐ کے عہد میں ترتیب دیا جا چکا تھا۔ اب

اگر اس میں صحابہ کرام علی نقیہ بن جائیں تو ایک طرف پورے دین سے اعتماد اٹھ جائیگا۔ اور دوسری طرف ان کے پیش کردہ نظام دین پر تنقیدات کی وجہ سے ہر فتنہ پرداز شخص اس میں اپنی طرف سے ترمیم و اضافہ کرنے لگے گا جس سے دین کا اصل علیہ ہی بگڑ جائے گا۔ اور تا قیامت کسی ایک حالت پر دین قائم نہیں رہے گا۔

البتہ جدید حالات اور نئے پیش آمدہ واقعات کے لیے قیاس اور اجتہاد کے ذریعہ سے احکام مستنبط کیے جاسکتے ہیں۔ اور منصوصات شریعت سے غیر منصوص فروع کے لیے احکام اخذ کیے جاسکتے ہیں، بشرطیکہ اجتہاد کی اہلیت منقود نہ ہو۔ مگر اصل نظام دین میں کوئی تبدیلی نہیں کی جاسکتی ہے۔

مثلاً: حج، روزہ، نماز اور زکوٰۃ کی ادائیگی کے لیے حضورؐ نے اپنے قول و فعل سے جو طریقے مقرر فرماتے ہیں اور صحابہؓ نے ہم کردہ طریقے بتلائے ہیں یا اخلاق کے جو اصول اور دین کے دوسرے شعبوں کی جو تفصیلات انہوں نے اسوۂ رسولؐ کی روشنی میں پیش فرمائی ہیں ان سب میں نہ کوئی شخص یا جماعت ان پر تنقید کر سکتی ہے اور نہ اپنی طرف سے ان کے پیش کردہ نظام دین میں کوئی تبدیلی کر سکتی ہے۔ اس معاملہ میں وہ ہر قسم کی تنقید سے بالاتر بھی ہیں اور معیار حق بھی۔ انہی کی پیروی اور مخالفت اختیار کرنے سے حق اور باطل کی معرفت حاصل ہوگی۔ حق پر وہی لوگ قائم رہیں گے جو ان کی پیروی اختیار کریں۔ اور وہی لوگ حق سے برگشتہ تصور کیے جائیں گے جو ان کے پیش کردہ نظام دین سے اپنے لیے الگ راستہ اختیار کریں۔ یہی مطلب ہے حضورؐ کے ان ارشادات کا جن میں افتراق امت کے وقت میں اہل حق کی یہ علامت اور نشانی بیان فرمائی گئی ہے کہ وہ اپنی زندگی میں صحابہ کرام کے پیرو ہوں گے۔ اور

میرے طریقہ کے قبیح رہیں گے۔

ستفترق امتی علی ثلاث و سبعین ملة كلهم في النار

الا واحدة قيل من هي يا رسول الله؟ قال الذين هم

على ما انا عليه واصحابي۔ (ادکما قال، ترمذی)

”میری امت تہتر فرقوں میں بٹ جائے گی اور ایک فرقہ کے سوا باقی

سارے فرقے جہنم میں جائیں گے۔ پوچھا گیا وہ فرقہ کونسا ہوگا۔ آپ نے

فرمایا جو میرے اور میرے صحابہؓ کے پیش کردہ نظام دین پر قائم ہوگا۔“

شق چہارم کا حکم: مسئلہ کی یہ چوتھی شق درحقیقت وہ مسئلہ ہے جو علمائے

امت کے یہاں ”تعلید الصحابی“ کے عنوان سے معروف اور مشہور ہے۔ اور جو سلف

سے لے کر خلف تک مختلف زمانوں میں موضوع بحث رہا ہے اور اختلافی صورت

میں آج تک منتقل ہوتا چلا آیا ہے۔ اس میں علمائے امت کے مختلف گروہوں

کے مختلف نظریات اور مذاہب ہیں۔ اور اپنے اپنے نظریہ پر ان کی طرف سے

مختلف قسم کے دلائل اور براہین پیش کیے گئے ہیں۔ ایسے اختلافی مسائل میں دوا

دو سے زائد مختلف گروہوں اور مسلکوں میں سے ایک کے ساتھ اتفاق اور دوسروں

سے اختلاف بھی کیا جاسکتا ہے۔ اور دلائل کی روشنی میں ایک کو دوسرے پر ترجیح

بھی دی جاسکتی ہے۔ ذیل میں ہم اس کی تحقیق کو خود علماء اصول فقہ کی تصریحات کی

روشنی میں پیش کرتے ہیں۔ اور آخر میں وہ قول ذکر کریں گے جو ہمارے نزدیک مختار

قول ہے۔

مسئلہ تقلید الصحابی

قول صحابی میں علمائے اصول فقہ کے اختلافات بیان کرنے سے قبل ضروری معلوم ہوتا ہے کہ اس کے مختلف اقسام بیان کیے جائیں تاکہ یہ معلوم ہو جائے کہ علماء کے درمیان محل اختلاف کونسا قول ہے۔ اور کس قسم کا فیصلہ ہے ؟ اور وہ کونسے اقوال ہیں جن میں علماء کے درمیان اختلاف نہیں ہے بلکہ ان کی محبت یا عدم محبت پر باہم گڑ متفق ہیں۔

قول صحابی کے اقسام

قول صحابی کے متعدد اقسام ہیں۔ ایک قسم وہ قول ہے جو اجماع صحابہ کی حیثیت رکھتا ہے مثلاً کسی معاملہ میں ایک صحابی نے کوئی فتویٰ دے کر فیصلہ کر دیا۔ اور دوسرے صحابہ نے اس کے ساتھ اتفاق کر لیا۔ اور صراحتہ اس کے فیصلہ کو صحیح تسلیم کر لیا۔ اس قول کے متعلق یہ نہیں کہا جاسکتا کہ یہ صرف ایک صحابی کا قول اور فیصلہ ہے۔ بلکہ یہ قول تمام صحابہ کا ایک اجماعی قول اور اتفاقی فیصلہ تصور کیا جائے گا۔ اس کا حکم وہی ہوگا جو اجماع صحابہ کا ہے یعنی بالاتفاق محبت ہے اور تمام امت کے لیے واجب الاطاعت ہے۔ ایسے قول پر اصلہ کسی کو تنقید کرنے کا حق حاصل نہیں۔ اور نہ اس کی مخالفت کسی کے لیے جائز ہو سکتی ہے۔

دوسری قسم وہ قول اور اجتہادی فیصلہ ہے جس کے متعلق تقنینی طور پر یہ بات معلوم ہو چکی ہو کہ وہ کتاب اللہ یا سنت رسول کے فیصلہ کے خلاف ہے۔ اس قسم کے انفرادی اقوال اور اجتہادی فیصلوں کے متعلق پوری امت اس بات پر متفق ہے کہ وہ حجت نہیں ہیں اور قابل اتباع ہیں۔ بلکہ باتفاق امت کتاب سنت کے مقابلے میں ترک العمل میں

تیسری قسم صحابی کا وہ قول اور اجتہادی فیصلہ ہے جو عام صحابہؓ میں مشہور ہو چکا ہو۔ مگر کسی نے اس کی مخالفت نہیں کی۔ بلکہ اس پر خاموشی اختیار کی گئی ہو۔ اس قسم کے انفرادی اقوال کے متعلق علماء نے تصریح کی ہے کہ یہ حجت ہیں۔ اگرچہ ان کا اجماع ہونا مختلف فیہ ہے۔ اسی قسم کے متعلق امام شافعیؒ کے ”الوافقات“ کی شرح میں مشہور عالم شیخ عبداللہ دراز دمیاطی تحریر فرماتے ہیں:

”اذا اشتهر ولم يخالفه احد هل يكون حجة فقط ام

يعتبر اجماعاً؟ فيه خلاف ام ج ۴ ص ۱۷۱

”جب قول صحابی کسی معاملہ کے متعلق مشہور ہو جائے اور کوئی

اس کی مخالفت نہ کرے تو کیا یہ قول حجت فقط ہو گا یا اجماع بھی قرار

دیا جائے گا؟ اس میں علماء کا اختلاف ہے۔“

خالی اس کا اجماع ہونا اس بنا پر مختلف فیہ ہے کہ یہ اجماع نصی سکوتی ہے

اور امام شافعیؒ وغیرہ اس کے اجماع ہونے سے انکاری ہیں۔ اگرچہ احناف اس کی اجماعی حیثیت تسلیم کرتے ہیں۔

چوتھی قسم قول صحابیؓ وہ ہے جس کی دوسرے صحابہؓ نے مخالفت کی ہو۔ گویا

ایک واقعہ میں صحابہؓ سے دو مختلف اقوال منقول ہوں۔ ایسے مختلف اقوال میں

بعد کے ائمہ مجتہدین اختیار اور ترجیح سے کام لیں گے۔ جانچ پڑتال کرنے کے بعد

جو بھی قول کتاب و سنت کے معیار پر پورا اترے گا اس کو دوسرے قول پر ترجیح

دی جائے گی۔ گویا اس میں تنقیہ کے اصول پر عمل درآمد کیا جائے گا۔ اور کتاب و

سنت کی کسوٹی پر پرکھنے کے بعد جو قول قابل ترجیح ثابت ہو اسے ترجیح دی جائے گی۔

اسی صورت کے متعلق امام شافعیؒ سے یہ نقل کیا گیا ہے :

والمنقول من الشافعیؒ انه یجوز له تعلید الصحابی
بشرط ان یکون ارجح فی نظره ممن خالفه منهم والا
تخیر۔ ۱ھ (شرح الموانع ج ۴ ص ۴)

۱۔ امام شافعیؒ سے یہ منقول ہے کہ غیر مجتہد کے لیے صحابی کی تقلید جائز
ہے بشرطیکہ اس کی نظر میں اس کا قول مخالفین کے قول سے زیادہ راسخ
ہو ورنہ پھر جو چاہے اختیار کر سکتا ہے :-

قول صحابی کی پانچویں اور آخری قسم وہ ہے جس کے لیے کوئی مخالف قول بھی
معدوم و معلوم نہ ہو۔ اودو صحابہ کرام کے مابین مشہور بھی نہ ہو چکا ہو ایسی آخری
قسم میں علمائے امت کے مابین اختلاف پایا جاتا ہے۔ ذیل میں ان کے مذاہب
بالتفصیل ذکر کیے جاتے ہیں :

مالکیہ و حنبلیہ کا مذہب

پہلا مذہب امام مالکؒ کا ہے۔ وہ یہ کہ صحابی کا یہ قول بہر حال حجت اور
واجب التعلید ہے، خواہ وہ کسی ایسے مسئلے میں ہو جو مذکر بالتقیاس ہو، یا کسی
ایسے معاملہ سے تعلق رکھتا ہو جو معقول المعنی اور مذکر بالتقیاس نہ ہو۔ دونوں
صورتوں میں اس کی تقلید ضروری ہوگی اور قیاس کی پیروی اس کے مقابلہ میں
جائز نہ ہوگی۔ احناف میں سے ابو سعید بردعی کا بھی مذہب یہی ہے کہ دونوں
صورتوں میں قول صحابی کی تقلید کی جائے گی اور بوقت تعارض مع القیاس اسی کو
قیاس پر ترجیح بھی دی جائے گی۔

امام احمد کا مذہب بھی قریب قریب وہی ہے جو امام مالک کا ہے۔ دونوں کے مابین کوئی جوہری فرق نہیں ہے۔ ان کے نزدیک بھی دونوں صورتوں میں قول صحابی واجب الاتقلید ہے اور کسی مجتہد کے لیے اس کے مقابلہ میں قیاس پر عمل کرنا جائز نہیں ہے

نامناسب نہ ہو گا اگر ہم یہاں ان مذاہب کے دلائل بھی مختصراً ذکر کریں پھر ان میں سے جن جن دلائل پر علمی تنقید کی گئی ہے اس کو بھی نقل کریں تاکہ مسئلہ اچھی طرح واضح ہو جائے۔

حنابلہ اور مالکیہ کے دلائل

امام شاطبی مالکی نے "الموافقات" ج ۴ ص ۴، بحث السنۃ میں المسئلة التاسعة کے عنوان سے اس مسئلہ کو ذکر کرتے ہوئے تحریر فرمایا ہے:

سنة الصحابة سنة يعمل عليها ويرجع اليها ومن
الدلائل على ذلك امور - احدها ثنا الله عليهم و
مدحهم بالعدالة كقوله تعالى كنتم خيرا امة اخرجت
لناس - وقوله وكذا ايت جعلنكم امة وسطا تشكونوا
شهداء على الناس - الآية

ففي الاولى اثبات الافضلية على سائر الامم - وذلك
يقضي بانتقامهم في كل حال ... وفي الثانية اثبات العدالة
مطلقاً وذلك يدل على ما دلت عليه الاولى - اهـ

۱۰ صحابہ کرام کی سنت بھی سنت کی ایک قسم ہے جس پر عمل کیا جائیگا۔
 اور اس کی طرف رجوع بھی کیا جائے گا۔ اس کے لیے چند دلائل ہیں۔
 ایک یہ کہ اللہ تعالیٰ نے ان کی صفت بیان فرمائی ہے اور عدالت کے
 ساتھ ان کی مدح کی ہے۔ فرمایا ہے: "تم سب امتوں سے بہتر ہو جو بھیجے گئے
 ہو لوگوں کو فائدہ پہنچانے کے لیے۔" اور اسی طرح بنایا ہے ہم نے تم کو
 امت مقتدل تاکہ یہ ہو تم لوگوں پر گواہ۔"

پہلی آیت میں تمام امتوں پر ان کی افضلیت بیان کی گئی ہے، اور
 یہ حکم ہے ان کی استقامت علی الحق پر ہر حال میں۔ اور دوسری آیت
 میں ان کے لیے عدالت مطلقہ کاملہ ثابت کی گئی ہے۔ اس طرح یہ آیت بھی اس
 معنی پر دلالت کرے گی جس پر پہلی آیت دلالت کرتی ہے "یعنی افضلیت،
 آگے چل کر اس دلیل سے امام شافعیؒ یہ نتیجہ نکالتے ہیں:

واذا كان كذلك فنقولهم معتبر وعملهم مقتدى به ۱۰
 ۱۰ اور جب صیغہ کرام بہتر امت قرار پائے اور عادل بھی ہو گئے تو ان
 کا قول معتبر ہوگا۔ اور عمل قابل اقتداء رہے گا۔"

امام موصوفؒ نے ثبوت مدعی کے لیے دوسری دلیل یہ بیان فرمائی ہے
 والثاني ما جاء في الحديث من الامر باتباعهم وان سنتهم
 في طلب الاتباع سنة النبي صلى الله عليه وسلم قال عليكم
 بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين تمسكوا بها و
 عصوا عليها بالنواحيذ وقال عليه السلام تفرق امتي على

ثَلَاثٌ وَسَبْعِينَ مَلَّةً كَلِمَةً فِي النَّارِ إِلَّا مَلَّةً وَاحِدَةً قَالَ وَمَنْ
هَذَا يَا رَسُولَ اللَّهِ ؟ قَالَ مَا أَنَا عَلَيْهِ وَأَصْحَابِي -

ویروی فی بعض الاخبار اصحابی کا لجم باہم اقتدیتم
اقتدیتم۔ اھ۔ ۱۰ رج ۴ ص ۱۰۰

” دوسری دلیل یہ ہے کہ احادیث میں ان کے اتباع کا امر آیا ہے
اور یہ بھی احادیث میں آیا ہے کہ ان کی سنت کا اتباع بھی حضور کی سنت
کی طرح مطلوب ہے۔ آپ نے فرمایا ہے کہ تمہارے لیے میری سنت کا
اتباع بھی ضروری ہے۔ اور ان خلفاء راشدین کی سنت کا اتباع بھی جو
ہدایت یافتہ ہیں ان کی سنت پر عمل کرو اور مضبوطی سے اس پر قائم
رہو۔ یہ بھی حضور نے فرمایا ہے کہ ”میری امت بہتر فرقوں میں بٹ جائیگی
اور ایک فرقہ کے سوا باقی سب جہنم میں جائیں گے۔ انہوں نے عرض کیا،
وہ کونسا فرقہ ہوگا۔ آپ نے فرمایا جو میرے اور میرے صحابہ کے طریقہ
کی پیروی کرے گا۔“

” یہ بھی احادیث میں آیا ہے کہ میرے اصحاب ستاروں کی مانند
ہیں۔ جس کی بھی تم اقتدا کرو گے ہدایت پاؤ گے۔“
تیسری دلیل یہ بیان کی گئی ہے :-

وَالثَّلَاثُ أَنَّ جُمْهُورَ الْعُلَمَاءِ قَدْ مَوَّاهُ الصَّحَابَةُ عِنْدَ
تَرْجِيحِ الْأَوَّلِ فَقَدْ جَعَلَ طَائِفَةٌ قَوْلَ ابْنِ بَكْرٍ وَغَيْرِ حُجَّةٍ
وَدَلِيلًا وَبَعْضُهُمْ عَدَّ قَوْلَ الْخُلَفَاءِ الْأَرْبَعَةِ دَلِيلًا وَبَعْضُهُمْ

يعد قول الصحابة على الاطلاق حجة ودليلاً.... وما ذالك
الا لما اعتقدوا في انفسهم وفي مخالفينهم من تعظيمهم وقوة
ما خذهم دون غيرهم وكبر شانهم في الشريعة والهمم مما يجب
متابعتهم وتقليدهم - ۱۰

۱۰ تیسری دلیل یہ ہے کہ ہمہ علماء نے جبکہ وہ مختلف اقوال کے مابین
ترجیح بیان کرتے ہیں صحابہ کرام کو مقدم رکھا ہے۔ چنانچہ ایک مٹائف نے
ابوبکر اور عمرؓ کے قول کو حجت اور دلیل گردانا ہے۔ اور بعض دوسرے علماء نے
خلفاء راشدین کے قول کو دلیل قرار دیا ہے۔ اور بعض نے قول صحابی کو
مطلقاً حجت اور دلیل تسلیم کیا ہے۔ یہ سب کچھ صرف اس وجہ سے ہوا ہے
کہ تمام صحابہؓ کے بارے میں امت کے تمام علماء اجماع اور تعظیم کا اعتقاد
رکھتے ہیں۔ اور ان کے دلائل کی قوت کے معترف اور شریعت میں ان کی
بڑی شان کے قائل ہیں کہ ہم پر ان کی متابعت اور تقلید و نزول واجب
ہیں:

اس کے بعد امام شافعیؒ نے چوتھی اور آخری دلیل اثبات دعویٰ کے لیے
بیان کی ہے:

والرابع ما جاء في الاحاديث من ايجاب محبتهم و ذم
من البغضهم وان من احبهم فقد احب النبي صلى الله عليه
وسلم ومن البغضهم فقد البغض النبي صلى الله عليه وسلم
وما ذاك الا لشدة متابعتهم له والعمل بسنته مع حايته

ونصرتہ ومن کان بهذا المثابة فهو حقیق بان یتخذ
قدوة ویجعل سیرتہ قبلۃ۔ ۱ھ (درج ۴ ص ۵)

وہ چوتھی دلیل یہ ہے کہ احادیث میں پوری اہمیت پرصحابہؓ کے ساتھ
محبت رکھنا لازم کیا گیا ہے۔ اور یہ کہ بغض رکھنا ان کے ساتھ انتہائی مذموم
ہے۔ اور جو ان سے محبت رکھے اس نے حضورؐ سے محبت رکھی اور جو ان
کے ساتھ بغض رکھے اس نے حضورؐ کے ساتھ بغض رکھا۔ یہ مقام انہیں
صرف اس وجہ سے حاصل ہوا ہے کہ وہ حضورؐ کے سخت تابع، آپؐ کی
سنت پر عامل اور آپؐ کے حامی و ناصر تھے۔ اور جن کی یہ شان ہو۔ وہ
اس بات کے لائق ہیں کہ انہیں معتد ابنا یا جائے۔ اور ان کی سیرت کی
پیروی کی جائے۔

یہ چار دلائل ہیں جو امام شاطبیؒ نے امام مالکؒ کے مذہب کے لیے پیش کیے
ہیں۔ اور جن سے یہ دعویٰ ثابت کرنے کی کوششیں کی گئی ہیں کہ صحابی کا انفرادی
قول اور اجتہادی فیصلہ مطلقاً حجت ہے۔ اور ہر قسم کی تنقید سے بالاتر ہے۔ ذیل
میں وہ تنقیدات ذکر کی جاتی ہیں جو متذکرہ بالا چاروں دلائل پر علماء کی طرف سے
کی گئی ہیں:

تنقیدات

یہ دلائل تمام کے تمام ایسے ہیں جن پر علماء کی طرف سے علمی تنقیدات ہو چکی
ہیں۔ چنانچہ پہلی اور دوسری دلیل پر خود ”الموافقات“ کی شرح میں شیخ عبداللہ دراز
دمیاطی نے درج ذیل تنقیدات کی ہیں:

مفاد الدلیل الاول والثانی ان المراد السنة العلیة
ای اذا عمل الصحابة عملاً لم یقل لنا فیه سنة عن
الرسول لا موافقة ولا مخالفة فانما نقد هذا کسنة البنی
صلی الله علیه وسلم، وتقتدی بهم فیه۔ وعلى هذا یكون
قوله فیما بعد، "فقولهم معتبر وعلم مقتدی به"۔ المراد
بالقول القول التکلیفی کما اذا امرنا بالصالح فی الحج
مثلاً یکبر او یبکی فی مکان مخصوص، وليس المراد القول
بمعنی الراى والا جتهاد۔ والا فیمجد المذبح بالعدالة فی
الدلیل الاول والآخر باتباع سنتهم فی الدلیل الثانی الا
یعید ان ذالك فی الاجتهاد والراى، اخرج ۴ ص ۱۰۰
"پہل اور دوسری دلیل سے مرث یہ ثابت ہوتا ہے کہ مراد سنت
سے عمل سنت ہے، یعنی جب صحابہ کوئی ایسا عمل کریں جس میں حضورؐ کی
کوئی سنت موافق یا مخالفت منقول نہ ہو تو ایسے عمل کو ہم حضورؐ کی سنت
کی طرح سمجھ کر اس کی پیروی کریں گے۔ اور اسی عمل میں صحابہ کرام کی
اقتدا بھی کریں گے۔"

اس بنا پر مصنف نے بعد میں جو یہ کہا ہے کہ "صحابہ کا قول معتبر اور
ان کا عمل قابل اقتدا ہے"۔ اس میں قول سے مراد تکلیفی ہو گا یعنی وہ
شرعی حکم جس کے وہ مکلف بنائے گئے ہیں، مثلاً صحابی کو ہم حج کے
موتق پر مکہ میں کہ وہ خاص خاص مقامات میں تکبیر اور تلبیہ کہتے ہیں

دو اس میں ہم اس کا اتباع کریں گے، اور قول سے مراد ان کا ذاتی قول اور اجتہادی رائے نہیں ہے۔ ورنہ دلیل اول میں صرف عدالت کے ساتھ ان ذمہ کی گئی ہے اور دلیل ثانی میں ان کی سنت کے اتباع کا حکم کیا گیا ہے۔ اور یہ دونوں باتیں ذاتی رائے اور اجتہادی قول کی حقیقت ثابت کرنے کے لیے کافی نہیں ہیں۔“

اس تنقید کا حاصل یہ ہے کہ محل نزاع صحابہ کے ذاتی اقوال اور اجتہادی آراء ہیں نہ کہ وہ اقوال جو تکلیفی احکام شرع سے متعلق ہوں، جن کے وہ مکلف بناتے گئے ہوں اور امثال حکم کے لیے وہ اقوال ان سے صادر ہو گئے ہوں اور دلیل اول میں صرف ان کو افضل اور خیر امت کہا گیا ہے اور دلیل ثانی میں ان کی سنت کے اتباع کا حکم کیا گیا ہے۔ اور ان دونوں باتوں سے یہ ثابت نہیں ہو سکتا کہ ان کے ذاتی اقوال اور اجتہادی آراء حجت اور واجب العمل ہیں۔ ہو سکتا ہے کہ وہیں ثانی میں ذکر شدہ سنت سے ان کے وہ فیصلے مراد ہوں جن پر ان کا اجماع ہو چکا ہو نہ کہ ذاتی اقوال اور اجتہادی آراء۔ اس طرح دونوں دلیلوں سے صرف یہ ثابت ہو گا کہ ان کا اجماع حجت ہے۔ اور اس میں کوئی کلام نہیں اور نہ یہ بات محل نزاع ہے۔

دلیل اول اور ثانی کی طرح تیسری اور چوتھی دلیل پر بھی شارح ”الروافعات“ عبد اللہ دراز دمیاطی نے تنقید فرمائی ہے جو درج ذیل ہے ”امام شافعی نے دلیل ثانی کے اخیر میں فرمایا تھا: انھم مما یجب متابعتہم وتقلیدہم“ ”مواہ کرام کے ساتھ علماء امت کی انتہائی محبت اور غیر معمولی احترام اور تعظیم کا یہی

نتیجہ ہو سکتا ہے کہ دوسروں پر ان کی متابعت اور تقلید واجب ہو۔ اس پر شارح
موصوفت لکھتے ہیں:

هذا هو المطلوب ولكنه لا يلزم لزومه لما قبله و
يعارضه ايضا انهم طالما خالفوه في الامور الاختصاصية
التي هي موضوع الكلام ولذا لك فالمعول عليه ان
مذهب الصحابي ليس بحجة على غير الصحابة كما انه ليس
بحجة على الصحابة باتفاق فان كان غرض المسئلة وجوب
الاخذ بسنتهم التي اتفقوا عليها فذلك ما لا نزاع
فيه لانه اهم انواع الاجماع وان كان الغرض ما جرى
العمل عليه في عهدهم وان لم يتفقوا عليه فهذا ليس
بدليل شرعي يتقيد به المجتهد - احوال ص ۱۰۰

یہ وجوب تقلید اگرچہ مطلوب ہے، لیکن تنظیم و اصرام کے ساتھ
اس کا لزوم قابل تسلیم نہیں ہے۔ اس کے علاوہ اس دلیل کے ساتھ یہ بات
بھی معارض ہے کہ علاوہ امت نہ اگرچہ ان کے اقوال کا اتباع بھی کیا
ہے مگر بہت سے امور اجتہاد یہ ہیں جو یہاں موضوع بحث ہیں ان کے
اختلاف بھی کیا ہے۔ اس لیے معتد قول یہ ہے کہ صحابی کا مذہب غیر
صحابی پر حجت نہیں ہے جیسا کہ دوسرے صحابہ پر بالاتفاق حجت نہیں
ہے۔ اب اگر مسئلہ کی غرض یہاں صحابہ کی اس سنت پر وجوب عمل ہو۔
جس پر سب کا اتفاق ہو تو یہ موضوع بحث سے خارج ہے کیوں کہ

اس میں نزاع نہیں بلکہ یہ سنت اجماع کے اقسام میں سے ایک اہم قسم ہے۔
 اور اگر غرض وہ سنت ہو جس پر ان کے عہد میں عمل رہا ہو اگرچہ اس پر وہ
 متفق نہ ہوں، تو یہ کوئی دلیل شرعی نہیں ہے جس کے ساتھ مجتہد کو تنقید
 کیا جائے۔“

اور چوتھی دلیل پر تنقید کرتے ہوئے شارح موصوف لکھتے ہیں:

وهذا الدليل الرابع كالاول ظاهر في الاقتداء بافعالهم
 واقتوالهم اتكليفية لا الآراء والمذاهب۔ (ج ۴ ص ۷۵)
 ”یہ چوتھی دلیل بھی دلیل اول کی طرح ظاہر اس بات میں ہے کہ صحابہ
 کے افعال اور تکلیفی اقوال کی اقتدا کی جاسکتی ہے نہ کہ اجتہادی آراء اور
 ان کے مذاہب کی۔“

علمائے مائتہ اور مخالف نے یہ دعویٰ کیا ہے کہ صحابہ کرام کے ذاتی اقوال اور اختیاری
 فیصلے دوسری امت کے حق میں مطلقاً حجت ہیں خواہ وہ مُدرک بالاعتقل ہوں یا عقل کے
 احاطہ اور اسکے ماوراء ہوں۔ دونوں صورتوں میں ان کی تقلید واجب ہے اور تنقید
 سے وہ بالاتر ہیں۔ اگرچہ اس دعوے کے لیے بیان شدہ دلائل پر تنقیدیں ہو چکی ہیں۔
 امام شافعی کا مسلک

اس کے بعد اب امام شافعی کے مسلک کو لیجیے۔ ان سے اگرچہ اس بارے میں دو
 قول منقول ہیں مگر آخری قول جس کو امام موصوف نے مذہب کی حیثیت سے اختیار کیا ہے
 یہ ہے کہ قول صحابی اصلاً حجت نہیں ہے۔ امام شافعیؒ نے ”الروافعات“ میں امام شافعیؒ
 کے متعلق لکھا ہے کہ:

والمنقول عنه في الصحابي أنه قال "كيف أتوك الحديث

لقول من لو عاصرتك بالحجة - ۱۰ (ج ۴ ص ۳۸)

صحابی کے بارے میں امام شافعیؒ سے منقول ہے کہ انہوں نے فرمایا ہے

کہ میں حدیث کو اس شخص کے قول کے مقابلہ میں کس طرح چھوڑوں گا کہ اگر

میں اس کا ہم عصر ہوتا تو دلیل سے اس کا مقابلہ کرتا

احناف کے اصول فقہ کی کتابوں میں بھی امام شافعیؒ کا مذہب اسی طرح ذکر کیا

گیا ہے:

وقال الشافعي في قوله الجديد لا يقلد احد منهم اى لا يكون

قوله حجة وان كان فيما لا يدرك بالقياس واليه ذهب

الاشاعرة والمعتزلة - ۱۱ (مقدمة فتح الملہم)

امام شافعیؒ کا آخری قول یہ ہے کہ صحابہ میں سے کسی کی تقلید نہیں

کی جائے گی۔ یعنی ان کا قول حجت نہیں ہے اگرچہ ان مسائل میں ہر جو مذہب

بالقیاس نہ ہوں اشاعرہ اور معتزلہ کا بھی یہی مذہب ہے۔

امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ نے المستصفیٰ، جز اول ص ۱۲ میں باب الاصل اثنی

من الاصول الموهومة قول الصحابی کے تحت بحث کرتے ہوئے پہلے یہ فرمایا ہے

کہ بعض کے نزدیک مذہب صحابی علی الاطلاق حجت ہے بعض کے نزدیک غیر قیاسی

مسائل میں حجت ہے۔ اور بعض کہتے ہیں کہ صرف ابو بکر و عمر رضی اللہ عنہما کا قول حجت ہے۔

اس کے بعد کہتے ہیں:

والكل باطل عندنا فان من يجوز عليه الغلط والسهو

لم تثبت عصمتہ فلا حجة فی تولدہ فكيف یحتج بقولہم مع جواز
الخطاء وكيف تدعی عصمتہم من غیر حجة متواترة۔ وكيف
یتصور عصمة قوم یجوز علیہم الاختلاف وكيف یختلف
المعصومان كيف وقد اتفقت الصحابة علی جواز مخالفة
الصحابة فلم یكفر ابو بكر وعمر علی من خالفهما بالاجتهاد
علی كل مجتہدان یتبع اجتهاد نفسه فانتفاء الدلیل علی
العصمة ووقوع الاختلاف بینہم وتصريحہم بجواز مخالفتہم
فیدل ثلثة ادلة قاطعة۔ ۱۰

• ہمارے نزدیک و مذہب صحابی کی محبت کے حق میں ایہ سارا اقوال
باطل ہیں کیونکہ جس انسان کو غلطی اور سہولہ حق ہونا ممکن ہو اور جس کے
یہ عصمت ثابت نہ ہو۔ اس کے قول میں کوئی محبت نہیں پس صحابہ کے
قول سے کیسے سند کیڑی جاسکتی ہے؟ جبکہ اُن سے خطاء کا صدور جائز
ہے۔ کسی محبت متواترہ کے بغیر اُن کی عصمت کا دعویٰ کیسے کیا جاسکتا
ہے اور اس گروہ کو کیسے معصوم تصور کیا جاسکتا ہے جس میں اختلاف
واقع ہو۔ آخر دو معصوموں کے مابین کیسے اختلاف ممکن ہے؟ یہ سب
کچھ کیسے ممکن ہے جبکہ صحابہ نے خود صحابہ سے اختلاف کے جواز پر اتفاق
کیا ہے۔ اور ابو بکر و عمرؓ نے اپنے خلاف اجتہاد کرنے والوں پر تکبر نہیں
کی بلکہ اجتہادی مسائل میں ہر مجتہد پر اس کے اپنے اجتہاد کی پیروی لازم
کی ہے۔ پس صحابہ کی معصومیت پر دلیل کا فقدان، اور ان کے درمیان

اختلاف کا پایا جانا، اور ان کا خود ان سے اختلاف کرنے کے جواز پر
تصریح کرنا، یہ تین باتیں ہمارے مسلک کے حق میں دلیل قاطع کی حیثیت
رکھتی ہیں۔“

اس کے بعد امام غزالیؒ نے امام شافعیؒ کا جدید اور آخری مسلک جسے امام شافعیؒ
نے مذہب کی حیثیت سے اختیار کیا ہے۔ اس طرح نقل کیا ہے: لا یقلد العالم
صحابیاً لکما لا یقلد عالماً آخریۃً عالم کسی صحابیؓ کی تقلید نہیں کرے گا جس طرح وہ
کسی دوسرے عالم کی تقلید نہیں کر سکتا۔“
پھر امام غزالیؒ فرماتے ہیں:

وهو الصحيح المختار عندنا اذ كل ما دل على تحريم تقليد

العالم للعالم لا یفرق فیہ بین الصحابی وغیرہ۔ ۱۰ھ

”یہی قول ہمارے نزدیک مختار اور قابل ترجیح ہے کیونکہ جن دلائل

کی بنا پر ایک عالم کے لیے دوسرے عالم کی تقلید حرام ہے۔ ان کے لحاظ
سے صحابی اور غیر صحابی میں کوئی فرق نہیں کیا جاسکتا۔“

اس کے بعد امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ نے مالکیہؒ، حنابلہؒ اور دوسرے ان
صحابہ کے دلائل کا ذکر کیا ہے جو فضائل صحابہ پر مشتمل آیات و احادیث سے
تقلید صحابہ کو جائز یا لازم سمجھتے ہیں۔ اور سب کے جواب میں فرمایا ہے:

قلنا هذا كله شامٍ یوجب حسن الاعتقاد فی عملهم

و دینہم و محلہم عند اللہ تعالیٰ ولا یوجب تقلیدہم لا جوازاً

ولا وجوباً۔

”ہم کہتے ہیں کہ یہ تمام شائد ہے جس سے صحابہ کرام کے عمل ان کے
 دین اور اللہ کے ہاں ان کے مرتبے کے بارے میں حسن اعتقاد لازم آتا ہے۔
 لیکن اس سے ان کی تقلید کا نہ جواز لازم آتا ہے اور نہ وجوب۔“
 پھر اپنا یہ جواب ان الفاظ پر ختم کرتے ہیں: کل ذلك شام لا يوجب
 الاقتداء أصلاً۔ یہ سب تعریف اور منقبت ہے اس سے اقتداء بالکل لازم
 نہیں ہوتا۔“

امام غزالیؒ کی یہ تصریحات صاف بتلا رہی ہیں کہ شافعیہ کے نزدیک بنا قول
 مختار تقلید صحابی سرے سے جائز ہی نہیں، چہ جائیکہ وہ معیار حق یا تنقید سے بالاتر
 رہیں۔ یہ بات بھی واضح رہے کہ یہ مسلک صرف امام غزالیؒ کا مختار نہیں بلکہ دوسرے
 محققین شافعیہ نے بھی اس کو مختار کہا ہے اور صحابی کی تقلید کو مطلقاً ممنوع قرار دیا
 ہے۔ چنانچہ علامہ آمدیؒ نے اپنی مشہور تصنیف ”الاحکام فی اصول الأحکام“ جلد ۳،
 ”مذہب الصحابی“ کے آغاز بحث میں اس مسئلہ میں وہ مشہور اختلاف نقل کیا ہے
 جو علماء کے مابین ابتداء سے چلا آیا ہے کہ اشاعرہ، معتزلہ، امام شافعیؒ اور امام احمدؒ
 بن حنبل کے ایک قول کے مطابق اور امام ابو الحسنؒ کرخی حنفی کے نزدیک قول صحابی
 غیر صحابی کے لیے حجت نہیں ہے۔ اور بعض کے نزدیک مخالف قیاس قول حجت ہے
 اور بعض لوگ صحابہ میں تخصیص کر کے کہتے ہیں کہ ابو بکرؓ و عمرؓ کا قول حجت ہے۔ پھر اس
 کے بعد فرماتے ہیں۔ والاختار انه ليس بحجة مطلقاً۔ قول مختار یہ ہے کہ قول
 صحابی ہرگز حجت نہیں ہے۔“

آگے چل کر علامہ موصوفؒ المسئلة الثانیہ کے زیر عنوان یہ سوال اٹھاتے ہیں

کہ جب یہ ثابت ہو گیا کہ مذہب صحابی حجت اور واجب الاتباع نہیں ہے، تو کیا غیر صحابی کے لیے اس کی تقلید جائز بھی ہے یا کہ نہیں؟ پھر اس کا جواب یہ دیتے ہیں:۔ المختار امتناع ذالک مطلقاً۔ قابل ترجیح اور مختار مسلک یہ ہے کہ تابعین و محدثین کے لیے صحابی کی تقلید مطلقاً ممنوع ہے۔“

اوپر کے حوالوں سے امام شافعیؒ کا اپنا مذہب اور محققین شوافع کا اختیار کردہ مسلک در باب تقلید صحابہؓ یہ معلوم ہوا کہ ان کے نزدیک قول صحابی کی تقلید غیر صحابی کے لیے نہ واجب ہے اور نہ جائز۔ کیونکہ قول صحابی ان کے نزدیک سرے سے حجت ہی نہیں ہے۔ لہذا اس پر ان کے نزدیک تقلید بڑھے۔ پس یہ بھی معلوم ہوا کہ ان کے نزدیک صحابہؓ معیار حق نہیں ہیں۔ نہ وہ تنقید سے بالاتر ہیں۔

امام شوکانیؒ کی رائے

بعینہ یہی رائے امام شوکانیؒ کی بھی ہے۔ انہوں نے بھی ”حق“ یہ قرار دیا ہے کہ قول صحابی ہرگز حجت نہیں ہے۔ نہ وہ تنقید سے بالاتر ہیں۔ بلکہ در اصل معیار حق اور ہر قسم کی تنقید سے بالاتر صرف خدا کی کتاب اور حضورؐ کی سنت صحیحہ ہے۔ چنانچہ ارشاد انمول الفصل السابع فی الاستدلال، البحت الخامس فی قول الصحابی میں انہوں نے اپنی تحقیق ان الفاظ میں پیش کی ہے:

والحق انه ليس بحجة فان الله سبحانه لم يبعث الى
هذه الامة الانبياء محمداً صلى الله عليه وسلم وليس
لنا الارسل واحد وكتاب واحد - وجميع الامة مأمور
باتباع كتابه وسنة نبيه ولا فرق بين الصحابة ومن بعدهم

فی ذالک فكلهم مكلفون بالتكاليف الشرعية واتباع
الكتاب والسنة فمن قال انها تقوم بالحجة في دين الله
عز وجل بغير كتاب الله عز وجل وسنة رسوله وما
يرجع اليهما فقد قال في دين الله بما لا يثبت۔

”حق یہ ہے کہ قول صحابی حجت نہیں ہے۔ اللہ سبحانہ نے اس امت
کی طرف صرف ہمارے نبی محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو مبعوث فرمایا ہے۔
ہمارے لیے بس ایک ہی رسول اور ایک ہی کتاب ہے۔ تمام امت اللہ
کی کتاب اور اس کے نبی کی سنت کے اتباع پر مامور ہے۔ اور اس
معاطے میں صحابہ اور غیر صحابہ میں کوئی فرق نہیں ہے۔ بلکہ سب کے
تکالیف شرعیہ اور کتاب و سنت کے اتباع کے مکلف ہیں۔ جس
شخص نے یہ کہا کہ: ”اللہ کے دین میں کتاب و سنت یا جو کچھ ان دونوں کی
طرف راجع ہوتا ہے اس کے سوا کسی اور چیز سے بھی حجت قائم ہو سکتی ہے۔“
تو اس نے دین کے معاطے میں ایک ایسی بات کہی جو دین میں ثابت
نہیں ہے۔“

حنفیہ کا مسک

اوپر مالکیہ اور شافعیہ کے جو مذاہب بیان کیے گئے ہیں ان میں سے مقدمہ ذکر
مسک میں اتہائی افراط اور ثور الخرا ذکر مذہب میں مکمل تفریط پائی جاتی ہے۔ ذیل
میں احسان کا مسک بیان کیا جاتا ہے جو اس معاطے میں اتہائی معتدل مسک ہے۔
وہ نہ تو قول صحابی کو وہ درجہ دیتے ہیں جو مالکیہ نے اس کو دیا ہے اور نہ وہ اسے اس

طرح نظر انداز کرتے ہیں جس طرح کہ شافعیؒ نے نظر انداز کیا ہے۔ بلکہ وہ قول صحابی میں تقسیم کرتے ہیں۔ ایک قسم وہ قول ہے جو مخالفت قیاس مسائل سے متعلق رکھتا ہے اور دوسری قسم وہ قول ہے جو موافق قیاس مسائل سے متعلق ہو۔ مخالفت قیاس قول کو وہ اس بنا پر حجت اور واجب التقلید سمجھتے ہیں۔ اور قیاس مجتہد پر اس کو ترجیح دیتے ہیں کہ اس میں اس بات کا امکان قوی پایا جاتا ہے کہ وہ صاحب حجی صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کیا گیا ہو۔ پس یہ قول فی الحقیقت صحابی کا قول نہیں بلکہ حضور ہی کا قول سمجھا جائے گا۔ اور قول صحابی ہونے کی بنا پر وہ حجت اور واجب التقلید نہیں بلکہ اس بنا پر ہے کہ وہ قول رسول ہونے کا زیادہ احتمال رکھتا ہے۔ رہا موافق قیاس قول صحابی! تو اس میں حنفیہ کے دو قول ہیں، ایک ابو سعید برقی کا ہے اور دوسرا ابو الحسن کرخی کا۔ ابو سعید برقی کہتے ہیں کہ یہ قول بھی پہلے قول کی طرح حجت اور واجب التقلید ہے۔ اور قیاس مجتہد پر اس کو لامحالہ ترجیح حاصل ہوگی۔ اور امام ابو الحسن کرخی کے نزدیک یہ قول حجت اور واجب التقلید نہیں ہے، نہ قیاس مجتہد پر اسے ترجیح دی جائے گی بلکہ کتاب و سنت کے معیار پر جانچا اور پرکھا جائے گا۔ اس کے بعد اگر موافق نکلا تو قبول کیا جائے گا۔ اور مخالفت ثابت ہو تو چھوڑ دیا جائے گا۔

ابو سعید برقی جو قول صحابی کو مالکیہ کی طرح ہر حالت میں حجت اور واجب التقلید سمجھتے ہیں وہ اپنے اس مسلک کے لیے دلائل یہ بیان کرتے ہیں کہ: "مخالفت قیاس قول صحابی کی حیثیت ایک مرفوع حدیث کی ہے۔ کیونکہ اجتہاد کی گنجائش اس میں ہے نہیں۔ اور دین کے معاملے میں صحابہ کرام کذب بیانی اور جھوٹ کے ساتھ متہم ہو نہیں سکتے۔ تو لامحالہ یہ تسلیم کرنا پڑے گا کہ حضور ہی سے یہ قول سن کر روایت

کیا گیا ہوگا۔ اس بنا پر اس کا حکم حدیث مرزوع کا ہوگا۔ اور دوسرے مجتہدین کے قیاسات پر اُسے ترجیح حاصل ہوگی۔ اور دوسری صورت میں یعنی موافق قیاس ہونے کی صورت میں اگرچہ قول صحابی ایک قیاس کی حیثیت رکھتا ہے۔ مگر تنقید سے بالاتر اور قیاسات مجتہدین سے زیادہ راجح اور مجتہد غیر مجتہد سب کے لیے واجب تقلید اس بنا پر ہوگا کہ صحابہؓ نے مواردِ نصوص اور مواسع و موافق نزول کا عینی مشاہدہ کیا ہے اور حضورؐ کے فیضِ صحبت سے فیضیاب ہوئے ہیں، احکامِ دین کے علم رکھنے میں سب سے آگے بڑھے ہیں اور خیر القرون میں ہونے کا شرف بھی انہیں حاصل ہے۔ اس لیے ان کے اجتہادی اقوال بھی دوسرے تمام مجتہدین کے اجتہادی فیصلوں اور قیاسات سے زیادہ قرین صواب ہوں گے۔ لہذا پوری اُمت پر ان کی پیروی لازم ہوگی۔ اور ہر قسم کی تنقید سے بالاتر بھی ہوں گے۔

ابوالحسنؒ کہتے ہیں کہ قول صحابی جب مخالف قیاس ہو تو وہ اس بنا پر حجت اور واجب تقلید ہے کہ اس میں دو احتمال ہو سکتے ہیں، ایک یہ کہ حضورؐ سے سنا گیا ہو۔ دوسرا یہ کہ صحابیؓ نے از خود جھوٹ گھڑا ہو۔ آخری احتمال صحابہ کرامؓ کے بلند مقام کے پیش نظر یقینی طور پر منتفی ہے تو لا محالہ اس کا یہ قول سماع پر حمل کیا جائے گا۔ اور اس کے متعلق یہ تسلیم کرنا پڑے گا کہ یہ قول حضورؐ سے روایت کیا گیا ہے لیکن جب یہ قول موافق قیاس اور مدرك بالعقل اور معقول المعنی ہو تو اس کی حیثیت اجتہاد اور قیاس سے زیادہ نہیں ہے اس لیے کوئی ضروری نہیں کہ مجتہد لا محالہ اس کی تقلید کرے۔ بلکہ اس کے مقابلہ میں اپنے اجتہاد پر بھی عمل کر سکتا ہے، اور جس طرح ایک مجتہد کو اس کے مقابلے میں اپنے اجتہاد پر عمل کرنا جائز ہے، مقلد بھی اس کے مقابلہ میں

دوسرے مجتہد کے اجتہاد پر عمل کر سکتا ہے۔ بہر حال اس صورت میں قول صحابی محل تنقید ہو سکتا ہے۔ کیونکہ صحابہ کرام کے اجتہادات میں دوسرے مجتہدین کی طرح صواب اور خطا دونوں کا احتمال موجود ہے۔ اہل سنت والجماعت کے نزدیک کل مجتہد یحتمل ویصیب کے عام حکم میں صحابی اور غیر صحابی میں کوئی فرق تسلیم نہیں کیا گیا ہے۔ اور جب اس میں خطا کا احتمال اور غلط ہونے کا امکان پایا جاتا ہے تو لا محالہ کتاب و سنت کے معیار پر اُسے جانچا اور پرکھا جائے گا۔ اور قابل قبول معلوم ہونے کی صورت میں اس کی تقلید کی جائے گی اور قابل ترک ثابت ہونے کی صورت میں اُسے چھوڑا جائے گا۔

لیکن محل نزاع دونوں گروہوں کے مابین وہ قول ہے جو عام صحابہ میں مشہور ہوا ہو اور پھر اس پر خاموشی اختیار نہ کی گئی ہو اور نہ صراحتہً اُسے تسلیم کیا گیا ہو۔ ورنہ پھر اس کی حیثیت ایک اجماع کی ہوگی اور بالاتفاق تنقید سے بالاتر اور تمام امت کے لیے حجت اور واجب الاطاعت ہوگا۔ نیز صحابی کے اس قول سے دوسرے صحابہ نے مخالفت بھی صراحتہً نہ کی ہو ورنہ پھر کسی خاص قول کی تقلید ضروری نہ ہوگی بلکہ کتاب و سنت کے دلائل سے ان مختلف اقوال میں سے کسی ایک کو دوسرے کے مقابلہ میں اختیار کیا جائے گا۔ اور اس طرح تنقید اور جانچ پڑتال کر کے راجح کو معمول اور مرجوح کو متروک العمل بنایا جائے گا۔ اور یہ بھی ایک قسم کی تنقید ہے اس کے ساتھ اس قول کے متعلق یہ بھی معلوم نہ ہو کہ وہ کتاب اللہ یا سنت رسول کا مخالفت ہے ورنہ پھر بالاتفاق قابل عمل نہیں رہے گا، کیونکہ احناف کے نزدیک جو قول صحابی حجت ہے اس کے معنی یہ نہیں ہیں کہ کتاب و سنت کے

مقابلے میں بھی وہ حجت اور واجب التقلید ہے بلکہ اس صورت میں وہ بالاتفاق حجت نہیں ہے۔ اس کو شیخ ابن ہائم نے فتح القدر باب الجمعہ میں کلام بحالت خطبہ پر بحث کرتے ہوئے ذکر کیا ہے۔ چنانچہ آگے تصریحات الائمہ کے تحت ذکر کیا جائے گا۔ ذیل میں تفصیل بالا کے لیے حنفی علمائے اصول کے اقوال ملاحظہ کیے جائیں۔

علمائے اصول فقہ کی تصریحات

قال ابو سعید البردعي تقليد الصحابي واجب حتى يترك به القياس لاحتمال السماع والتوثيق وافضل اصابتهم في نفس الراي بمشاهدة احوال التنزيل ومعرفة اسبابه وهذا مختار فخر الاسلام والمصنف وغيرهم وهو مذهب مالك واحمد والشافعي في قوله القديم وقال ابو الحسن الكرخي لا يجب تقليد الصحابي الا فيما لا يدرك بالرأي والقياس واليه مال القاضي ابو زيد وغيره - وقال الشافعي في قوله الجديد لا يقلد احد منهم وهذا الخلاف في كل ما ثبت عنهم من غير اختلاف بينهم ومن غير ان يتثبت عنهم انه بلغ غير قائله فسكت عنه سماعه مسلما له حتى لو شاع الحكم فسكتوا مسلمين يجب التقليد اجماعاً - اهـ

(حاشی والمولوی)

”ابو سعید بردعی نے کہا ہے کہ صحابی کی تقلید واجب ہے۔ اور اس کے

مقابلے میں قیاس قابل عمل نہیں ہے۔ کیونکہ قول صحابی میں یہ احتمال ہے کہ
 حضورؐ سے اس نے سنا ہو۔ نیز ان کی اجتہادی رائے بھی زیادہ مصیب
 اس بنا پر ہے کہ انہوں نے نزولِ قرآن کے احوال کا بحث خود معاینہ کیا
 ہے۔ اور اسبابِ نزول بھی انہیں اچھی طرح معلوم ہیں۔ یہ مذہب فخر الاسلام
 اور مصنف وغیرہم کا مختار ہے۔ امام مالکؒ، امام احمدؒ اور قولِ قدیم
 کے مطابق امام شافعیؒ کا بھی مذہب یہی ہے۔ اور ابو الحسنؒ کو بھی کہتے ہیں کہ
 صحابی کی تقلید بجز مخالفت قیاس مسائل کے دوسرے موافق قیاس مسائل
 میں واجب نہیں ہے۔ اسی قول کی طرف قاضی امام ابو زید وغیرہم مائل
 ہوئے ہیں۔

امام شافعیؒ کا مذہب قولِ جدید کے مطابق یہ ہے کہ صحابہ میں سے
 کسی کی تقلید جائز نہیں ہے۔ یہ خلاف ان مسائل میں ہے جن میں صحابی کا
 قول موجود ہو۔ اور کسی نے اس کی مخالفت نہ کی ہو۔ نیز یہ بھی معلوم نہ ہو
 کہ دوسرے صحابہ کو یہ قول پہنچا ہے اور انہوں نے اس پر تسلیم کی صورت
 میں خاموشی اختیار کی ہے۔ ورنہ اگر صحابی کا یہ قول عام طور پر مشہور ہوا ہو
 اور دوسروں نے تسلیم کی صورت میں اس پر خاموشی اختیار کی ہو تو بالاعتبار
 اس کی تقلید واجب ہوگی۔

علمائے اصول میں سے صدر الشریعہ نے بھی اپنی مشہور تصنیف ”التوضیح“ میں یہی
 کچھ بالتصریح ذکر کیا ہے۔ اور تفصیل کے ساتھ مندرجہ بالا تینوں مذاہب کی وہی
 تشریح کی ہے جو اوپر کی عبارتوں میں موجود ہے۔

ذیلی میں التوضیح سے یہ مضمون پیش کیا جاتا ہے، ملاحظہ فرمایا جائے :

تقليد الصحابي واجب اجماعاً فيما شاع بينهم فسكنوا
مسلمين له ولا يجب اجماعاً فيما ثبت الخلاف بينهم
واختلف في غيرهما وهو ما لم يعلم اتفاقهم ولا اختلافهم
فعند الشافعي لا يجب لانه لما لم يرفع له لا يحمل على السماع
وفي الاجتهاد هم وسائر المجتهدين سواء لعموم قوله تعالى
ما اعتبروا يا اولي الابصار -

ولان كل مجتهد يخطئ ويصيب عند اهل السنة وعند
ابي سعيد البردعي يجب لقوله عليه السلام اصحابي
كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم - ولان اكثر اقوالهم
مسموع من حضرة الرسالة وان اجتهدوا فرأيهم
اصوب لانهم شاهدوا موارد النصوص ولقد همم
في اللوين ببركة صحبة النبي صلى الله عليه وسلم وكثرهم
في خير القرون وعند الكرخي يجب فيما لا يدرك بالقياس
لانه لا وجه له الا السماع او الكذب والثاني منتف و
لا يجب فيما يدرك بالرأي لان القول بالرأي منهم مشهور
والمجتهد يخطئ ويصيب - والاقتداء في بعض المواضع بان
نسلك مسلكهم في الاجتهاد ونجتهد كما اجتهدوا وهذا
اقتداء ايضا (توضیح)

”صحابی کی تقلید اس قول میں اجماعاً واجب ہے جو صحابہؓ کے مابین مشہور ہو چکا ہو۔ اور تسلیم کرتے ہوئے انہوں نے اس پر خاموشی اختیار کی ہو۔ اور اس قول میں اجماعاً تقلید واجب نہیں ہے جو صحابہؓ کے مابین مختلف فیہ ہو۔ اور جس قول پر ان کا اتفاق یا اختلاف معلوم نہ ہو اس میں اختلاف ہے۔ امام شافعیؒ کے نزدیک اس کی تقلید مطلقاً واجب نہیں ہے کیونکہ جب اس نے اپنے قول کی نسبت حضورؐ کی طرف نہ کی تو سماع عن الرسول پر اس کو نہیں حمل کیا جاسکتا۔ اور اجتہادی مسائل میں صحابہؓ اور تابعی مجتہدین سب برابر ہیں کیونکہ آیت فاعتبروا... الخ دونوں کو شامل ہے۔

تقلید صحابی کے عدم وجوب کی دوسری وجہ یہ ہے کہ اہل سنت کے نزدیک ہر مجتہد کے اجتہاد میں خطا و صواب دونوں کا احتمال بھی ہے۔ اور ابو سعید بزرجمعیؒ کے نزدیک تقلید صحابی واجب ہے۔ حضورؐ نے فرمایا: ”میرے اصحاب تساروں کے مانند ہیں، تم جس کی اقتداء کرو گے ہدایت پاؤ گے۔“ اس کے علاوہ ان کے اکثر اقوال حضورؐ ہی سے سنے ہوئے ہوتے ہیں۔ اور اجتہادی اقوال میں بھی ان کی رائے زیادہ صواب اس بنا پر ہوگی کہ انہوں نے نصوص کے محل ورود کا معائنہ کیا ہے۔ دوسرے وہ حضورؐ کی صحبت کی برکت سے دین کے مسائل میں دوسروں سے آگے بھی ہیں۔ تیسرے وہ خیر القلوب میں بھی تھے۔“

امام کرخیؒ کے نزدیک ان مسائل میں تقلید صحابی واجب ہے جو قیاس کے ساتھ موافق نہ ہوں کیونکہ ان میں قول صحابی کے لیے کوئی وجہ نہیں بجز

سماع کے یا پھر جھوٹ کے، اور جھوٹ تو ممکن نہیں لہذا یہ قول مسموع ہی ہوگا۔
 اور ان مسائل میں یہ تقلید واجب نہیں جو عقل اور قیاس کے موافق ہوں۔
 کیونکہ قول بالرائے بھی ان سے مشہور ہے اور مجتہد کبھی ضعیف ہوتا ہے اور
 کبھی مضبوط۔ اور صحابہ کی اقتداء بعض صورتوں میں اس طریقے سے بھی ہوتی ہے کہ
 ہم ان کی طرح اجتہادی مسائل میں اجتہاد کریں۔ یہ بھی ان کی اقتداء ہے۔

امام شافعیؒ کا مذہب

صاحب توضیح کی اس عبارت سے تقلید صحابی کے متعلق تین مذاہب معلوم ہو
 گئے۔ ایک امام شافعیؒ کا مذہب ہے کہ صحابی کی تقلید اصلاً ضروری نہیں ہے خواہ ان
 مسائل میں ہو جو قیاس اور عقل کے موافق ہوں۔ یا ان مسائل میں ہو جو عقل اور قیاس
 کے خلاف ہوں۔ آخری صورت میں اگرچہ قول صحابی میں یہ احتمال ضرور ہے کہ وہ
 حضورؐ سے کوئی سنا ہوا ارشاد ہو۔ مگر چونکہ صحابیؓ نے حضورؐ کی طرف اس کی نسبت
 صراحت نہیں کی ہے۔ اس لیے ہم اُسے حدیث مرفوعہ کا درجہ نہیں دے سکتے۔ اور پہلی
 صورت میں تو بظاہر یہی معلوم ہوتا ہے کہ یہ صحابی کا اپنا اجتہادی فتوہ ہے اور
 اجتہادیات میں صحابہؓ اور دوسرے مجتہدینؓ سب برابر ہیں۔ اہل سنت والجماعت کے
 مسلم قانون المجتہد قد یخطئ وقد یصیب کی رو سے ہر ایک کے اجتہاد میں خطا و
 صواب دونوں کا احتمال کیساں طور پر پایا جاتا ہے۔ اس بنا پر صحابی کے اس قول اور
 فتوے کی حیثیت ایک قیاس سے زیادہ نہیں ہے۔ لہذا دوسرے مجتہد پر یہ قول اصلاً
 محبت نہیں ہے بلکہ اس کے مقابلے میں وہ اپنے اجتہاد پر بھی عمل کر سکتا ہے۔

ابو سعید برذلیؒ کی رائے میں یہ چند وجوہ صحابی کی تقلید ہر حالت میں واجب

اور اس کا اتباع ضروری ہے۔ اور کسی قسم کی تنقید اس پر نہیں کی جاسکتی۔ کیونکہ حضور نے
 اول تو ساری امت کے سامنے صحابہ کرام کو ایک پیشوا اور مقتدا کی حیثیت سے
 پیش کیا ہے اور فرمایا ہے کہ ”میرے صحابہ ستاروں کے مانند ہیں جس نے اُن کی اقتدا
 کی وہ ہدایت پائے گا“ اور پیشوائیت کا لازمی تقاضا یہی ہے کہ پوری امت ان
 کو دین کے بارے میں اپنا پیشوا اور مقتدا تسلیم کرتے ہوئے ان کا اتباع کرے نہ کہ
 ان کو یا ان کے اقوال کو اپنی تنقیدوں کے لیے نشانہ بناتے۔

ثانیاً ان کے اکثر اقوال حضور سے سنے ہوئے ہوتے ہیں تو گویا انہوں نے اپنے
 اقوال کی نسبت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف مراحۃ نہ کی ہو۔ مگر اغلب یہ ہے
 کہ انہوں نے یہ سنا ہوگا۔ اس لیے اُن کے اقوال کو مرفوع حدیث کا درجہ دیا جائے گا۔
 اور تمام امت کے لیے یہ اقوال حدیث مرفوع کی طرح واجب الاتباع قرار پائیں گے۔
 بالفرض اگر یہ ان کا اپنا اجتہادی فتویٰ ہو۔ تو پھر بھی چونکہ وہ مواہدِ نصوص اور
 اسبابِ نزول سے اچھی طرح واقف ہیں اور بحسبِ خود ان کا معاینہ کر چکے ہیں نیز حضور
 کی فیضِ صحبت سے بھی فیضیاب ہوئے ہیں۔ دین کے احکام اور علم مسائل میں بھی
 سب سے مقدم ہیں اور خیر القرون میں ہونے کا شرف بھی انہیں حاصل ہے۔
 اس لیے ان کے اجتہادی اقوال اور فتاویٰ دوسرے تمام مجتہدین کے اجتہادی
 فیصلوں کے مقابلے میں زیادہ صواب اور عینی برحق ہوں گے تو ان کی تقلید اور
 پیروی بھی سب کے لیے ضروری ہوگی۔

امام کرخی کا مذہب یہ بیان کیا گیا ہے کہ قول صحابی نہ مطلقاً واجب التقلید
 اور محبت ہے۔ اور نہ علی الاطلاق اس کی مخالفت جائز ہے۔ بلکہ مخالفت قیاس

حکم میں وہ حجت اور واجب تقلید ہے۔ کیونکہ عقلاً اس میں دوسری احتمال ہو سکتے ہیں۔ ایک یہ کہ وہ حضور سے سنا گیا ہو۔ دوسرا یہ کہ صحابی نے جھوٹ بولا ہو۔ آخری احتمال یقیناً غلطی ہے تو پہلا احتمال متعین ہو گا۔ اس لیے اس کو حدیث مرفوعہ کا درجہ دیا جاتے گا۔

اور موافق قیاس حکم میں قول صحابی کی حیثیت قیاس سے زائد نہیں ہے اس لیے مجتہد پر اس کی تقلید واجب نہیں ہے۔ بلکہ اس کے مقابلے میں اپنے اجتہاد پر عمل کرنا بھی اس کے لیے جائز ہے۔ رہا حضور کا یہ ارشاد کہ اصحابی کا انجوم تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ بھی اُن کی ایک قسم کی اقتداء ہے کہ ہم اُن کے اقوال کے اتباع کے بجائے اُس معاملے میں اُن کی طرح اجتہاد کریں۔ کیونکہ اُن کا طریقہ اجتہادی مسائل میں یہ رہا ہے کہ وہ اُن میں اجتہاد کیا کرتے تھے اور اپنے اپنے اجتہادات پر عمل بھی کیا کرتے تھے۔ تو اگر ہم بھی ان کی طرح اس اجتہادی مسئلہ میں اجتہاد کر کے اپنے اجتہاد پر عمل کریں تو یہ بھی ایک قسم کا اتباع ہو گا اور ان کی اقتداء اس سے بھی ہو جائے گی۔

صاحب توضیح کی مندرجہ بالا عبارت سے محل نزاع بھی متعین طور پر معلوم ہو گیا۔ وہ یہ کہ یہ نزاع اسی صورت میں ہے جبکہ صحابی کے اس فتوے پر دوسرے صحابہؓ نے مطلع ہو کر سکوت اور خاموشی اختیار نہیں کی ہو۔ ورنہ پھر اس کی حیثیت ایک اجماع کی ہوگی جس کی مخالفت ہرگز جائز نہ ہوگی۔ نہ اس پر کسی کو تنقید کرنے کا حق حاصل ہو گا۔ اسی طرح صحابی کے اس فتوے سے دوسرے صحابہؓ نے اختلاف بھی نہ کیا ہو۔ ورنہ پھر کسی خاص قول کی تقلید اور اتباع ضروری نہیں ہے بلکہ دو

مختلف قولوں میں سے کسی ایک قول کو دلیل سے دوسرے قول کے مقابلہ میں ترجیح دی جائے گی۔ یا پھر ہر ایک قول کی تقلید جائز ہوگی۔ مجتہد جس کی چاہت تقلید کر سکتا ہے۔

حضرت مولانا شبیر احمد عثمانی کی تحقیق

شیخ الاسلام حضرت مولانا شبیر احمد عثمانی رحمۃ اللہ علیہ نے اس مسئلہ کی جو تحقیق پیش کی ہے وہ بھی دوسرے علماء اصول کی تحقیق سے مختلف نہیں ہے۔ ذیل میں اُسے بھی ملاحظہ کیا جائے۔ مولانا مرحوم "مقدمۃ فتح الملہم" شرح صحیح مسلم میں اقوال الصحابة والتابعین کے زیر عنوان مشک میں رقمطراز ہیں:-

قال ابو سعید البردعي تقلید الصحابی واجب یترک بہ
القیاس وهو مذہب مالک و احمد بن حنبل فی احدی
الروایتین والثانی فی قوله القیم۔ وقال ابو الحسن
الکرخی وجماعة من اصحابنا لا یحب تقلیدہ الا فیما لا
یدرک بالرأی والقیاس والیہ میل القاضی الامام ابی
زید علی ما یشیر الیہ تقریرہ فی التقومیم وقال الشافعی
فی قوله الجدید لا یقلد احدا منهم ای لا یکون قوله
حجة وان کان فیما لا یدرک بالقیاس والیہ ذہبت
الاشاعرة والمعتزلة۔

و قد اختلفت عمل اصحابنا الحنفیة فی هذا الباب
فلم یستقر مذہبهم فی هذه المسئلة ولم یتثبت عنہم

روایۃ ظاہرۃ فیہا ومع ذالک فقد اتفق عمل اصحابنا
بتقلید الصحابی فیما لا یدرک بالقیاس مثل المقادیر
الشرعیۃ التی لا تعقل بالرأی حملاً لقولہ علی السماع
من رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لانہ لا یظن بہم
المجازنۃ فی القول ولا یجوز ان یحمل قولہم علی الکذب
فان طریق الدین من النصوع انما انتقل الینا بروایۃہم
وفی حمل قولہم علی الکذب والباطل قول یفسدہم و
ذالک یبطل روایۃہم فلم یبق الا الراۃ والسماع من
ینزل علیہ الوحی ولا مدخل للرأی فی ہذا الباب فتقین
السماع وصارفتوا مطلقۃ کروایۃ عن رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم کان حجة لاثبات الحکم بہ فکذا اذا
افتی بہ ولا طریق لفتوا الا السماع

”ابوسعید برودی کہتے ہیں کہ صحابی کی تقلید واجب ہے اور قیاس
اس کے مقابلے میں قابل عمل نہیں ہے۔ اور یہی مذہب ہے امام مالک کا۔
اور ایک روایت کے بموجب امام احمد کا۔ اور قول قدیم کے مطابق امام
شافعی کا۔ اس کے برخلاف ابوالحسن کرخی اور اخلاف کی ایک جماعت
نے کہا ہے کہ: صحابی کی تقلید واجب نہیں مگر اس حکم میں واجب ہوگی
جو عقل اور قیاس کے موافق نہ ہو۔ قاضی امام ابو زید کا رجحان بھی اسی کی
طرف ہے۔ چنانچہ تقویم میں ان کی طرف اس کی تقریر اشارہ کر رہی ہے۔

اور امام شافعی کہتے ہیں کہ صحابہ میں سے کسی کی تقلید جائز نہیں ہے یعنی اس کا قول ہرگز حجت نہیں اگرچہ وہ مخالف قیاس حکم میں ہو، یہ امام شافعی کا قول جدید ہے۔ اشاعرہ اور معتزلہ کا بھی مذہب یہی ہے۔ اور ہمارے احناف کا عمل اس بارے میں مختلف ہے۔ ان کا مذہب اس مسئلہ میں کسی خاص نقطہ پر برقرار نہیں رہا ہے۔ نہ ان سے اس مسئلہ میں کوئی واضح روایت منقول ہے۔ البتہ اس بارے میں وہ سب اس بات پر متفق ہیں کہ مخالف قیاس مسائل میں جیسے وہ شرعی مقایرہ جو عقل سے معلوم نہیں ہو سکتے، قول صحابی کی تقلید واجب ہے۔ اس میں قول صحابی کو سماع عن الرسول پر حمل کیا جائے گا۔ کیونکہ ان پر یہ گمان تو کیا نہیں جاسکتا کہ انہوں نے یہ قول اپنی تخمین اور اٹکل سے کیا ہوگا۔ جھوٹ پر بھی حمل ممکن نہیں ہے، کیونکہ دین کے منصوص احکام میں ان کی روایت سے پہنچے ہیں۔ تو اگر ان کا یہ قول جھوٹ پر حمل کیا جائے۔ تو اس سے وہ فاسق قرار پائیں گے اور سارے دین کے بارے میں ان کی روایت باطل قرار پائے گی، اس کے بعد وہی احتمال رہ جاتے ہیں۔ ایک یہ کہ یہ قیاس اور اس کی اجتہادی رائے ہو، دوسرا یہ کہ حضور سے اس نے سنا ہو۔ مگر چونکہ مخالف قیاس حکم میں رائے کے لیے کوئی دخل ہے نہیں تو لامحالہ سماع ہی متعین ہوگا۔ اب اس کا یہ فتوے روایت عن الرسول کے مانند ہو جائے گا۔ اور یہ بات تو یقینی ہے کہ اگر اس نے حضور سے اپنے سماع کا ذکر کیا ہوتا تو وہ اثبات حکم کے لیے ضرور

حجت ہوتا، تو فتویٰ بھی اس بنا پر حجت ہو گا کہ اس کے لیے سماع کے علاوہ
دوسرا کوئی طریقہ نہیں ہے۔“

چند سطروں کے بعد آگے چل کر مولانا مرحوم فرماتے ہیں:-

وهذا كله فيما لا يدرك بالقياس فاما ما يعقل بالقياس
فوجه قول الكرخي ان القول بالرأى من اصحاب النبي صلى
الله عليه وسلم مشهور واحتمال الخطأ في اجتهادهم
كأن لا محالة فقد كان يخالف بعضهم بعضا وكانوا
لا يدعون الناس الى اقوالهم وكان ابن مسعود يقول
ان اخطأت فمن الشيطان واذا كان كذلك لم يجب
تقليد مثله بل وجب الاقتداء بهم في العمل بالرأى
مثل ما عملوا - وذلك معنى قوله "اصحابي كالنجوم" الخ
وجه قول ابي سعيد البردعي ان العمل برأيهما أولى
بوجهين، أحدهما احتمال السماع والظاهر الغالب
من حال الصحابي افتائه بالخبر لا بالرأى الا عند
الضرورة -

ولا احتمال نضل اصابتهم في نفس الدأى فدأى الصحابة
اقوى من رأى غيرهم لانهم شاهدوا طرق النبي عليه
السلام في بيان احكام الحوادث ولان لهم زيادة جد و
حرص في بذل مجهودهم في طلب الحق وزيادة احتياط

فی حفظ الاحادیث والتأمل فیما لاف فیہ غایتہ التأمل
وفصل در سجتہ لیس غیر ہم کما نطقت بہ الاخبار مثل
قولہ خیر القرون قرنی الذین بعثت فیہم الخ وقولہ انا
امان لامحابی وامحابی امان لامتی وغیر ذالک من الاخبار
ومثل هذه الفصيلة اشر فی اصابة الراى وكونه بعد
من الخطاء فبهذه المعانى ترجح راىهم على راى غيرهم و
عند تعارض الراىين اذا ظهر لاحدها نوع ترجيح وجب
الاحذ بذالك فكذا اذا وقع التعارض بين راى الواحد
منهم وراى الواحد منا يجب تقديم راىه على راىنا لزيادة
قوة فى راىه من الوجوه التى ذكرناها - اهـ

(مقدمۃ فتح الملہم ج ۱ ص ۴۰۰)

یہ تمام تفصیل اس حکم میں ہے جو مدرک باقیاس نہ ہو رہا وہ حکم
جو مدرک بالاعتقل ہو تو اس میں قول کر خفی کی دلیل یہ ہے کہ اصحاب رسول
سے دینی مسائل میں اپنے اجتہاد سے فتویٰ دینا مشہور اور معروف ہے ان کے
اجتہادات میں خطا کے احتمال سے بچنا بھی ممکن نہیں یہی وجہ ہے کہ
وہ آپس میں ایک دوسرے سے اختلاف کرتے تھے۔ اور لوگوں کو بھی اپنے
اقوال کی پابندی پر مجبور نہیں کرتے تھے۔ اور اسی وجہ سے ابن مسعود
فتوے دیتے وقت فرماتے تھے کہ اگر فتوے میں مجھ سے غلطی ہو گئی تو
یہ شیطان کی طرف سے ہوگی۔ اور جب ان کے اجتہادات میں خطا کا احتمال

ثابت ہوا۔ تو ایسے اجتہاد کی تعلید بھی واجب نہیں ہے۔ بلکہ ان کی اقتدا
 اس طریقہ سے کی جائے گی کہ ہم بھی ان کی طرح عمل بالرای کریں گے۔ یہی مراد
 ہے حضور کے اس ارشاد کی کہ میرے اصحاب شماروں کے مانند ہیں۔ اور قول
 ابو سعید کی دلیل یہ ہے کہ ہمارے لیے ان کی رائے پر عمل کرنا دوجہ سے بہتر
 ہے ایک یہ کہ اس میں احتمال سملع ہے۔ کیونکہ صحابہ اکثر اوقات میں حدیث
 ہی سے فتوے دیا کرتے تھے، نہ کہ رائے سے۔ آلا یہ کہ شدید ضرورت پیش
 آجاتی۔ دوسری ان کی رائے پر عمل کرنا اس وجہ سے بھی بہتر ہے کہ نسبت
 دوسرے مجتہدین کے ان کی رائے زیادہ صائب ہے۔ اور مجتہدین کی رائے
 سے زیادہ قوی ہے۔ کیونکہ انہوں نے حوادث اور واقعات کے احکام
 بیان کرنے میں حضور کے طریقوں کو پیشم خود معاینہ کیا ہے۔ نیز وہ حق کی جستجو
 میں بھی زیادہ کوشاں اور حریص تھے۔ اور حفظ احادیث میں بھی سب سے
 زیادہ محتاط تھے۔ اسی طرح وہ غیر منصوصی احکام اور مسائل میں بھی غایت
 وجہ غور و فکر کرتے تھے۔ درجہ کے اعتبار سے بھی ان کے لیے وہ فضیلت ہے
 جو دوسروں کے لیے ثابت نہیں ہے۔ چنانچہ احادیث سے بصراحت ثابت
 ہے۔ حضور نے فرمایا ہے: سب سے بہتر وہ لوگ ہیں جن میں میں مبعوث
 کیا گیا ہوں۔ اور یہ بھی فرمایا ہے کہ میں اپنے اصحاب کے لیے امان ہوں۔
 اور وہ ساری امت کے لیے امان ہیں۔ اسی فضیلت کی وجہ سے ان کی رائے
 زیادہ صائب اور خطائے زیادہ محفوظ ہوگی۔ انہی وجوہات سے صحابہ کی
 رائے کو دوسروں کی رائے پر ترجیح حاصل ہوگی۔ اور جس طرح دو متعارض

دایوں میں سے ایک کے لیے جب دوسری پر ایک قسم کی ترجیح ثابت ہو جائے
تو اس پر عمل کرنا ضروری ہو جاتا ہے۔ اسی طرح جب صحابی کی رائے اور
دوسرے مجتہد کی رائے میں تعارض واقع ہو جائے تو اس کی رائے مجتہد
کی رائے پر بھی لازماً مقدم ہوگی۔ کیونکہ اس کی رائے سابقہ وجوہ کی بنا پر
دوسرے مجتہد کی رائے سے جوہم میں سے ہو زیادہ قوی ہے۔

علماء اصول فقہ کی مندرجہ بالا تصریحات سے مسئلہ متعلقہ کے بارے میں اگرچہ
علماء اُمت کے مذاہب کی تفصیلات اور دوسری ضروری باتیں معلوم ہو گئیں۔ مگر یہ
بات ابھی تک تحقیق طلب ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے مقابلے میں قول صحابی کی
حیثیت کیا ہے۔ آیا اس کی تقلید سنت کے مقابلے میں بھی جائز ہے اور تنقید سے بالاتر
ہے۔ یا سنت کے مقابلے میں اس کی تقلید جائز نہیں ہے؟ اس بارے میں جہاں تک
ہمارے معلمات کا تعلق ہے، ہم اس کی بنا پر دعوے سے یہ کہتے ہیں کہ حضور کی سنت
کے مقابلے میں قول صحابی قابل تقلید نہیں ہے۔ اور اس پر علماء اُمت سب متفق ہیں
اور کسی کا اختلاف اس میں منقول نہیں ہے۔ اس کی چند مثالیں مسئلہ کی ابتداء میں حدیث
رسول اور تنقید کی بحث میں گزرنے چکی ہیں۔ اب ذیل میں ائمہ دین میں سے چند ائمہ کی
تصریحات ملاحظہ فرمائیں

بعض دوسرے ائمہ کی تصریحات

عن الادنی اعی قال کتب علی بن عبد العزیز انہ لا رأی لاحد
فی کتاب اللہ ولا رأی لاحد فی سنتہ سنہا رسول اللہ صلی
اللہ علیہ وسلم وانما رأی الانتم فیما لم یزل فیہ

کتاب و لم تمض فیہ سنتہ من رسول اللہ صلی اللہ علیہ
وسلم۔ ۱۵ (حجۃ اللہ البالغہ ج ۱، ص ۲۲۷)

”امام اوزاعیؒ کہتے ہیں کہ عمر بن عبدالعزیز نے اپنے ماتحت حکام کو لکھا
تھا کہ قرآن مجید کے مقابلے میں کسی کو راستے پیش کرنے کا کوئی حق نہیں۔ نہ
سنت رسول کے مقابلے میں کسی کو راستے پیش کرنے کی اجازت ہے نہ
دین کی راستے اس حکم میں قابل قبول ہو سکتی ہے جس میں قرآن کریم نازل نہ
ہو یا ہو۔ اور حضورؐ کی سنت بھی اس میں معلوم نہیں ہو چکی ہو۔“ (ورد نہ پھر
راستے ان کے مقابلے میں مقبول نہ ہو گی۔)

امام اوزاعیؒ اور عمر بن عبدالعزیز سے پہلے بھی بڑے بڑے صحابہ اور تابعینؒ
نے یہی راستے ظاہر کیے ہیں کہ حضورؐ کی سنت کے مقابلے میں کسی کا قول قابل اتباع نہیں
ہے۔

عن عبد اللہ ابن عباس وعطاء و مجاہد و مالک بن
انس رضی اللہ عنہم انہم کانوا یقولون ما من احد الا
وہو ما خوذ من کلامہ و ہر دود علیہ الامر رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم۔ ۱۵ (حجۃ اللہ ج ۱، ص ۲۲۷)

علمائے امت کے ان اقوال سے صاف طور پر یہ بات واضح ہے کہ کتاب و
سنت کے مقابلے میں کسی کے اقوال اور فیصلے قابل عمل نہیں ہیں۔ خواہ وہ صحابہؓ ہوں۔
یا امت کے دوسرے علماء اور صلحاء۔ یہ بھی ان اقوال سے معلوم ہو گیا کہ آنحضرت
صلی اللہ علیہ وسلم کے علاوہ کوئی بھی شخص اس مقام پر فائز نہیں ہے کہ اس کے تمام

اقوال ہر حالت میں واجب العمل ہوں بلکہ ہر شخص کے بعض اقوال قابل عمل اور بعض لائق ترک ہوں گے۔ اس میں صحابہ اور غیر صحابہ کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے۔ اس سے یہ بات واضح ہو گئی کہ صحابہ کرام کے بعض اقوال دلائل سے روکیے جا سکتے ہیں اور اسی کا نام تنقید ہے۔

امام محمد بن حسن شیبانی نے اپنے مؤطا میں عبد اللہ ابن عمر کی ایک روایت ذکر کی ہے جس کے الفاظ یہ ہیں:

عن ابن عمر انه قال لا بأس بان يغتسل الرجل بفضل وضوء
المرأة ما لم يكن جنباً او حائضاً۔ (مؤطا ص ۶)

”ابن عمر فرماتے ہیں کہ اس بات میں کوئی مضائقہ نہیں ہے کہ عورت کے وضوء سے جرابانی بچا ہو۔ اس سے مرد غسل کرے بشرطیکہ عورت جنب اور حائضہ نہ ہو۔“

علامہ نے اس روایت کے پیش نظر ابن عمر کا مذہب یہ بیان کیا ہے کہ ان کے نزدیک حائض اور جنبی عورت کا جھوٹا پانی ناپاک ہے۔ اسی طرح اس عورت کے وضوء سے بچا ہوا پانی بھی ابن عمر کے نزدیک قابل غسل یا قابل ترصی نہیں ہے مگر امام محمد رحمہ اللہ نے ابن عمر کے اس مذہب پر تنقید کی ہے۔ اور فرمایا ہے کہ: حائض اور جنبی عورت کا جھوٹا پانی پاک ہے۔ اس سے وضوء اور غسل کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے۔ اسی طرح اس کے غسل اور وضوء کے پچھے ہوئے پانی کے استعمال میں بھی کوئی مضائقہ نہیں ہے۔ اگرچہ عورت حائض یا جنبی ہو۔ چنانچہ امام محمد فرماتے ہیں:

لا بأس بفضل وضوء المرأة وغسلها وسورها وان كانت

جنباً او حائضاً۔ (مرقاۃ مشک)

”عورت کے وضو اور غسل سے بچا ہوا پانی۔ اسی طرح اس کے جوئے پانی کا استعمال میں کوئی مضائقہ نہیں ہے اگرچہ عورت جنب یا حائضہ ہو۔“

امام محمدؒ نے ابن عمرؓ کے اس قول اور مذہب پر تنقید ان روایات کے پیش نظر کی ہے جن میں یہ ذکر ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور اصحابات المؤمنین نے ایک برتن کے پانی سے غسل کر کے ایک دوسرے کا بچا ہوا پانی استعمال کیا ہے۔ چنانچہ وہ فرماتے ہیں:

يُنْفِئَانِ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانِ يَغْتَسِلُ هُوَ وَ
عَائِشَةُ مِنْ أَمْرٍ وَاحِدٍ يَتَنَازَعَانِ الْغُسْلَ جَمِيعًا فَهُوَ يُغْتَسِلُ
غُسْلَ الْمَرْأَةِ الْحَيْضِ۔ (امام)

”ہیں یہ روایت پہنچی ہے کہ حضورؐ اور حضرت عائشہؓ دونوں نے ایک برتن سے یکے بعد دیگرے پانی لے کر غسل کیا ہے۔ اور یہ جنب عورت کے غسل سے بچا ہوا پانی ہے۔“
امام محمدؒ کی اس تنقید پر تبصرہ کرتے ہوئے فاضل کھنوری حضرت مولانا عبدالحیؒ لکھتے ہیں:

يشير الى ان تقليد الصحابي واجب وقوله حجة عندنا
مالم ينفع شي من السنة وقد صرح به ابن الهمام في كتاب
الجمعة من فتح القدير ولهمنا قد نفى قول ابن عمر واردة
بسنة قاله برة بالسنة لا يله. ۱۰

”اس قول میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ صحابی کی تقلید واجب
اور اس کا قول ہمارے نزدیک محبت ہے۔ جب تک وہ سنت کے خلاف
نہ ہو۔ اس کی ابن سبائہ نے فتح القدیر کی کتاب الجمعہ میں تصریح کی ہے یہاں
امام محمد نے بھی قول ابن عمر کی ترویج سنت سے کی ہے پس قابل اعتبار سنت
ہے نہ کہ قول صحابی“

امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کی تصریح

امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا ہے:

لا حجة في قول احد دون رسول الله صلى الله عليه وسلم
وان كثروا۔ لاني قياس ولا في شيء وما ثم الاطاعة الله و
رسوله۔ (مقد الجريد، حجة اللہ ص ۳)

”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے سوا دوسرے کسی کے قول میں محبت نہیں
ہے۔ خواہ وہ بہت سے افراد کیوں نہ ہوں، نہ کسی قیاس میں اور نہ کسی دوسری
چیز میں یہاں صرف اللہ اور رسول کی اطاعت ہی کام دے سکتی ہے نہ
کہ کچھ اور“

امام احمد بن حنبل کی تصریح

دوسرے ائمہ دین کی طرح امام احمد بن حنبل بھی فرماتے ہیں: یس لا احد
مع الله ورسوله كلام۔ اللہ اور رسول کے مقابلے میں کسی کو بات کہنے کا حق نہیں
ہے۔ (رحمة اللہ البائع ص ۱۷۱)

یہ چند مثالیں مشتے نمونہ از خرمارے کے طور پر پیش کی گئیں۔ ان کے علاوہ

بھی سینکڑوں مثالیں ایسی مل سکتی ہیں جن میں کتاب و سنت کے مقابلے میں صحابہ کرام کے مختلف اقوال اور فتاویٰ قابل ترک سمجھے گئے ہیں جس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ ایک اجماعی مسئلہ ہے۔ اور کسی عالم کا اختلاف اس میں منقول نہیں ہے۔

شیخ ابن ہمام کی تصریح

یہی وجہ ہے کہ شیخ ابن ہمام نے فتح القدیر کی کتاب المجموعہ میں کلام بجا در خطبہ پر بحث کرتے ہوئے تحریر فرمایا ہے:

والحاصل ان قول الصحابي حجة فيجب تقليده عندنا

ما لم ينفه شيء اخر من السنة۔ ۱۔ ج ۲ ص ۱۳۷

۱۔ حاصل یہ ہے کہ قول صحابی ہمارے نزدیک حجت اور واجب تقلید ہے۔

مگر اس وقت جبکہ کوئی حدیث اس کی نفی نہ کر رہی ہو۔

مسئلہ تنقید کا خلاصہ

مسئلہ تنقید کے بارے میں گذشتہ مباحث کا خلاصہ درج ذیل ہے۔

۱۔ لغت عربی میں لفظ تنقید کے دو معانی آتے ہیں۔ ایک عیب جوئی۔

اور دوسرا جانچنا اور پرکھنا یعنی دلائل کی روشنی میں کسی چیز کے متعلق یہ دیکھنا کہ قابل قبول ہے یا لائق ترک۔

۲۔ عیب جوئی کے معنی میں تنقید کسی ادنیٰ سے ادنیٰ درجے کے مسلمان پر بھی جائز

نہیں ہے چہ جائیکہ صحابہ کرام اور علمائے سلف اس قسم کی تنقید کے لیے نشانہ بنائے

جائیں۔ کیونکہ یہ ایک حرام تحقیق ہے جو شریعت کی زد سے کسی کے حق میں جائز نہیں ہے،

الایہ کہ اس کے ساتھ دین کا اہم تر مقصد اور شریعت کی عظیم تر مصلحت وابستہ ہو۔

جو تنقید نہ کرنے سے فوت ہونے کا اندیشہ ہو۔ اس کی مثال وہ تنقید ہے جو جرح و تعدیل کی صورت میں ائمہ حدیث نے روادہ حدیث پر کی ہے۔

۳۔ جانچنے اور پرکھنے کے معنی میں جو تنقید ہو وہ ہر اس قول و عمل پر کی جاسکتی ہے جس میں صواب اور خطا دونوں کا احتمال ہو اور اس قول و عمل پر یہ تنقید نہیں کی جاسکتی جو خطا کے احتمال سے محفوظ ہو اور عصمت اس کے لیے یقینی ہو۔

چونکہ انبیاء علیہم السلام کے علاوہ کوئی شخص بھی معصوم نہیں ہے اس لیے اس کا قول خطا کے احتمال سے محفوظ نہیں ہو سکتا۔ لہذا وہ تنقید سے بھی بالاتر نہیں ہو سکتا۔ اور انبیاء علیہم السلام چونکہ یقینی طور پر معصوم ہیں اس لیے وہ ہر قسم کی تنقید سے بھی بالاتر ہیں اور بجائے خود معیارِ حق ہیں۔

۴۔ جانچنے اور پرکھنے کے معنی میں جو تنقید ہو اس کے جواز پر قرآن مجید اور حدیث رسول دونوں ناطق ہیں۔ ایک بڑے سے بڑا بزرگ آدمی کیوں نہ ہو، مگر اس کے اقوال اور فیصلے کتاب و سنت کے متفرک وہ معیارِ حق پر جانچے اور پرکھے جائیں گے پھر جو بھی قول اور فیصلہ اس کے موافق نکلے گا اُسے قبول کیا جائے گا۔ اور جو اس کے مخالف ثابت ہو گا اُسے رد کیا جائے گا۔

۵۔ احادیثِ نبویہ سے بھی اس تنقید کا جواز ثابت ہے۔ میراث کے مسئلہ میں عبداللہ ابن مسعود نے ابو موسیٰ اشعریؓ کے فتوے پر تنقید کی ہے۔ اسی طرح قطار کے مسئلہ میں ایک عورت نے حضرت عمرؓ پر تنقید کی ہے۔ ان تمام تنقیدات سے اس بات کا ثبوت ملتا ہے کہ صحابہ کرام آپس میں ایک دوسرے پر اس قسم کی تنقیدات کو ناجائز نہیں سمجھتے تھے، نہ ایسی تنقیدوں کے بارے میں اُن کا یہ تصور تھا کہ یہ ایک

دوسرے کی توہین ہے۔ ورنہ ابو موسیٰ اشعریؓ ابن مسعودؓ کی اس تنقید کے بارے میں کہ
 بعد ضللت اذا وانا من المہتدین یہ نہ کہتے کہ: لا تسئلونی ما دام
 هذا الحبر فیکم۔ اسی طرح حضرت عمرؓ ایک عورت کی اس تنقید پر کہ: انقیع قولک
 ام قول انا عذوجل واثیم احدا من قنطارا۔ یہ نہ فرماتے کہ کل احد اعلم
 من عمر تزوجوا علی ما شئتم

۶۔ یہ تنقید جس طرح صحابہ کرامؓ آپس میں ایک دوسرے پر کیا کرتے تھے اسی طرح
 تابعینؓ اور تبع تابعینؓ نے بھی اقوال صحابہ پر دلائل سے تنقیدات کی ہیں اور کبھی کسی نے
 اس کو توہین نہیں سمجھا ہے۔

۷۔ جن امور میں صحابہ کرامؓ تنقید سے بالاتر ہیں وہ درج ذیل تین امور ہیں: (۱) نقل
 کتاب اللہ اور روایت حدیث (۲) دین کے اصولی مسائل اور اعتقادات (۳)
 دین کا جامع نقشہ اور مکمل تفصیل نظام جس میں عقائد، فرائض دین کی تفصیلات اور
 اصول اخلاق سب ہی شامل ہیں۔

۸۔ صحابہ کرامؓ کے ذاتی اقوال اور فیصلے دوسرے ائمہ دین کے اجتہادات کے
 مقابلے میں امام مالکؒ، امام احمد بن حنبلؒ اور ابو سعیدؒ بروعیؒ کے نزدیک واجب تقلید
 ہیں لیکن امام شافعیؒ اور امام ابو الحسنؒ کرخیؒ کے نزدیک مطلقاً واجب تقلید نہیں
 ہیں۔ بلکہ اس میں یہ تفصیل ہے کہ امام شافعیؒ کے نزدیک قول صحابی سرگز قابل تقلید
 نہیں ہے۔ اور امام کرخیؒ کہتے ہیں کہ مخالف قیاس مسائل میں اگرچہ حجت اور قابل
 تقلید ہے، مگر موافق قیاس مسائل میں قابل تقلید نہیں ہے۔ اس صورت میں امام
 کرخیؒ کے نزدیک قول صحابی تنقید سے بالاتر نہیں ہے۔

۹۔ کتاب و سنت کے مقابلے میں قرآن صحابی بالاتفاق قابل تقلید نہیں ہے بلکہ واجب ترک ہے۔ احادیث کے مقابلے میں بہت سے دینی مسائل میں اقوال صحابہ پھوڑے گئے ہیں۔ ائمہ دین اور علمائے امت نے اپنی اپنی تصانیف میں بالتصریح یہ بات ذکر کی ہے کہ کتاب و سنت کے مقابلہ میں اقوال صحابہ قابل عمل نہیں ہیں۔ نہ ان کی تقلید جائز ہے :

یہ ہے مسئلہ کی مختصر تشریح۔ اس کی روشنی میں اب ہمیں یہ دیکھنا ہے کہ مولانا مودودی اور جماعت اسلامی سے تعلق رکھنے والے دوسرے اہل علم انبیاء علیہم السلام کے ماسوا کسی کو تنقید سے بالاتر نہیں سمجھتے ہیں، خواہ وہ صحابہ کرام ہوں یا دوسرے ائمہ سلف۔ اس سے آخر ان کی مراد کیا ہے۔ اور ان کا یہ دعویٰ کہاں تک صحیح ہے؟ اس مسئلہ پر جہاں تک ہم نے ان کی تحریریں پڑھی ہیں ان کے پیش نظر ہم نہیں سمجھ سکتے ہیں کہ ان کا مسلک، یا تنقید کے بارے میں ان کا یہ نظریہ کہ ”رسول خدا کے سوا کوئی بھی معیار حق نہیں ہے اور نہ کوئی شخص تنقید سے بالاتر ہے“ اسلاف کے نظریہ سے مختلف ہے۔ آخر جب قرآن و حدیث انبیاء علیہم السلام کے ماسوا کسی کو معیار حق قرار نہیں دیتے نہ کسی کو تنقید سے بالاتر ثابت کرتے ہیں، صحابہ کرامؓ بھی آپس میں ایک دوسرے پر اس طرح کی تنقیدیں کرتے ہیں، ائمہ دین بھی کتاب و سنت کے معیار پر صحابہ کرامؓ کے اقوال کو جانچتے اور پرکھتے ہیں، اور اس طرح کی تنقیدی جانچ پڑتال کرنے کے بعد بعض اقوال کو قابل عمل اور بعض کو قابل ترک سمجھتے ہیں، بلکہ بعض ائمہ توصات طور پر اقوال صحابہؓ کی حجیت ہی سے انکار کر دیتے ہیں تو اگر مولانا مودودی اور جماعت اسلامی سے تعلق رکھنے والے اہل علم حضرات

نے بھی دستورِ جماعت اسلامی کی دفعہ ۱۱ میں یہ لکھا کہ: ”رسولِ خدا کے سوا کسی کو معیارِ حق نہ بنائے اور نہ کسی کو تنقید سے بالاتر سمجھے“ تو ہم اس کو آخر کس قانون کی رو سے گمراہی قرار دے سکتے ہیں۔ جبکہ مولانا مودودی سے بہت پہلے امت کے اسلام نے اس کو بطور عقیدہ اور ایک قانون کے تسلیم کیا ہے؛ مولانا مودودی اور جماعت اسلامی کے اہل علم نے تنقید کی جو تشریح کی ہے اس کی حقیقت صرف یہی ہے کہ قولِ صحابی بجائے خود اس کی شخصیت کی بنا پر حجت اور واجب الاطاعت نہیں ہے بلکہ کتاب و سنت کے فیصلے کے ساتھ موافقت اور مطابقت کی وجہ سے حجت اور واجب التسلیم قرار پا سکتا ہے۔ اور جب بھی وہ کتاب و سنت کے فیصلے کے خلاف ثابت ہوگا اس وقت اُسے چھوڑ دیا جائے گا۔ اور یہ وہ عقیدہ و مسلک ہے جو تمام علمائے امت کے ہاں متفق علیہ عقیدہ اور مسلک چلا آیا ہے۔

ہاں! اگر مولانا مودودی اور جماعت اسلامی کے اہل علم حضرات تنقید سے بہانے منقض اور توہین مراد لیتے، یا یہ تنقید غیبِ جوتی اور عیبِ چینی کے معنی میں لیتے تو ہم صاف طور پر ان کے اس عقیدے کو گمراہی اور نظریہ کو باطل بلکہ زندقہ قرار دے کیونکہ صحابہ کرام پر اس معنی میں تنقید کو اہل السنۃ و الجماعۃ نے گمراہی اور زندقہ قرار دیا ہے۔ شیخ الاسلام حافظ ابن حجر عسقلانی رحمۃ اللہ علیہ نے غالباً ”الاصابہ“ میں صحابہ کرام پر اس قسم کی تنقید کرنے والے کو ”زندیق“ قرار دیا ہے۔ لیکن جب وہ خود تصریح کر چکے ہیں کہ تنقید سے ہماری مراد یہاں منقض یا توہین نہیں ہے نہ اس سے ہم عیبِ جوتی اور عیبِ چینی مراد لیتے ہیں۔ بلکہ اس سے ہماری مراد صرف یہ ہے کہ رسولِ خدا کے ماسوا تمام لوگوں کے اقوال و افعال کو عوام و صحابہ کرام جوں یا دوسرے

بزرگان دین، کتاب و سنت کی شرعی کسوٹی پر جانچا اور پرکھا جائے گا۔ اس کے بعد جو بھی قول و فعل اس پر پورا اترے گا اُسے قبول کیا جائے گا۔ اور جو اس پر پورا نہ اترے گا اُسے چھوڑ دیا جائے گا۔ تر اس کو گمراہی کہنے کی جسارت وہی شخص کر سکتا ہے جو مولانا مودودی اور جماعت اسلامی سے خدا واسطے کامیاب رہتا ہے۔ یا پھر وہ اس مسئلہ کی ابجد سے بھی واقفیت نہیں رکھتا ہے۔ ذیل میں مولانا مودودی اور جماعت سے تعلق رکھنے والے دوسرے اہل علم کی تصریحات اور توضیحی بیانات نقل کیے جاتے ہیں تاکہ یہ معلوم ہو جائے کہ تنقید سے یہاں وہ کیا مراد لیتے ہیں اور صحابہ کرام کے اقوال پر وہ کس معنی میں تنقید کو جائز سمجھتے ہیں؟

مولانا سید ابوالاعلیٰ مودودی کی توضیح

اس مسئلہ کے متعلق مولانا مودودی سے کسی نے یہ استفسار کیا کہ: ”کیا آپ صحابہ کرام پر تنقید کو جائز سمجھتے ہیں؟ تو مولانا نے اس کے جواب میں تحریر فرمایا:

”تنقید کا لفظ جس معنی میں آپ نے اپنے اقوال میں استعمال فرمایا ہے اس معنی میں صحابہ کرام تو کبھی ارنے سے اونٹنی درجے کے مسلمان پر بھی تنقید کرنا میرے نزدیک سخت گناہ ہے۔ البتہ تنقید کے جو معنی اہل علم میں معلوم و معروف ہیں، ان میں اللہ تعالیٰ اور انبیاء کرام کے سوا کسی انسان کو بھی میں تنقید سے بالاتر نہیں مانتا ہوں۔ کسی صحابی کا قول یا فعل بھی محض اپنے قائل و فاعل کی شخصیت کی بنا پر حجت نہیں ہے۔ بلکہ اس کی دلیل دیکھ کر رائے قائم کی جائے گی کہ آیا اُسے قبول کیا جائے یا نہ کیا جائے۔ دلیل کے لحاظ سے کسی بات کو جانچنے کا نام ہی تنقید ہے۔“

اور یہ تنقید مجھے نہیں معلوم کہ کس زمانے میں تاپا ضروری ہے۔ فقہ کے کثرت
مسائل میں مختلف اثر کے مختلف قول و فعل آثار پائے جاتے ہیں اور
ہم دیکھتے ہیں کہ تابعین اور تبع تابعین اور ائمہ مجتہدین نے دلیل کی بنا پر ان
سے کسی کو قبول اور کسی کو رد کیا ہے۔

آپ فقہ کی بسوط کتابوں میں سے جس کو چاہیں اٹھا کر دیکھیں۔ آپ کو
اس تنقید کی ہزاروں مثالیں مل جائیں گی۔ کیا آپ کے نزدیک وہ سب
درجہ گنہگار تھے جنہوں نے صحابہ کے مختلف اقوال و افعال میں تنقیدی
محاکمہ کیا؟

اصحابی کا لہجہ والی حدیث کا اگر آپ نے یہ مطلب یا بروکہ ہر
صحابی کا ہر قول و فعل واجب الاتباع ہے۔ ترسعت و خلعت میں کوئی
صاحب علم مجھ کو اس کا قائل نہیں ملا ہے۔ آپ کو ملا ہو تو اس کا نام مجھ
بھی بتائیں۔ اللہ تبارک و تعالیٰ امت اپنے دین کے ہر مسئلہ میں بہر حال کسی نہ کسی
صحابی کے ذریعہ ہی سے رہنمائی حاصل کرتی رہی ہے۔ اور یہی اس حدیث کا
منشاء ہے؟

ترجمان القرآن ج ۶ ص ۲۳۰ - مئی ۱۹۵۶ء

اس مسئلہ سے متعلق مولانا سے دوسرا ایک استفسار یہ کیا گیا کہ اگر صحابہ کرام
پر تنقید کو جائز قرار دیا جائے تو ان کے وہ فضائل اور محامد جو قرآن و حدیث میں
ان کے لیے مذکور ہیں۔ اس تنقید سے واجب التسليم نہیں رہیں گے؟ اس کے جواب
میں مولانا نے درج ذیل توضیح فرمائی :-

”تنقید کے معنی عیب چینی ایک جاہل آدمی تو سمجھ سکتا ہے۔ مگر کسی صاحب علم آدمی سے یہ توقع نہیں کی جاسکتی کہ وہ اس لفظ کا یہ مفہوم سمجھے گا۔ تنقید کے معنی جانچنے اور پرکھنے کے ہیں۔ اور خود دستور کی مذکورہ بالا عبارت میں اس معنی کی تصریح بھی کر دی گئی ہے۔ اس کے بعد عیب چینی مراد لینے کی گنجائش صرف ایک فقرہ پر دانہ آدمی ہی اس نقطہ سے نکال سکتا ہے۔

”مزید برآں اس فقرے میں یہ تصریح بھی کر دی گئی ہے کہ ”رسول خدا کو معیار حق قرار دینے کے بعد جس کا جو مرتبہ بھی اس معیار کے لحاظ سے قرار پائے گا اُسے اُسی درجے میں رکھا جائے گا۔“ اس سے یہ مطلب آخر کیسے نکل آیا کہ صحابہ کرامؓ کے جو محامد و فضائل کتاب اللہ اور احادیثِ نبویہ میں مذکور ہیں وہ واجب التسلیم نہیں رہیں گے؟ کیا ایک صاحب عقل آدمی یہ کہہ سکتا ہے کہ رسول خدا کو معیار حق ماننے والے آدمی کے سامنے جب رسول خدا کی لائی ہوئی کتاب پاک، اور رسول خدا ہی کی احادیث سے کسی شخص یا گروہ کے محامد و فضائل ثابت ہوں گے تو وہ انہیں واجب التسلیم ماننے سے انکار کر دے گا؟ یہ عجیب قسم کی معنی آفرینی اگر شراعت کی نیت سے نہیں تو پھر بریں عقل و دانش بیاہ گزیت۔“

”بحوالہ رسالہ ”کیا جماعت اسلامی حق پر ہے؟“

اس کے بعد ایک دوسرے ذمہ دار رکن اور جماعت کے ایک سربراہ کی توضیح پیش کی جاتی ہے:-

مولانا امین احسن اصلاحی کی توضیح

مولانا امین احسن صاحب اصلاحی اگرچہ جماعت سے اب بالکل الگ ہو چکے ہیں مگر جس وقت تنقید صحابہؓ کے مسئلہ پر بحث چھڑ گئی تھی۔ اس وقت وہ مجلس شوریٰ کے ایک ذمہ دار رکن تھے۔ اور دستوری کمیٹی میں بھی ایک ممبر کی حیثیت سے شامل تھے۔ آپ نے تنقید کے مسئلہ پر ایک سوال کے جواب میں جو کچھ تحریر فرمایا ہے وہ درج ذیل ہے :

جواب

مکرمی و محبتی! السلام علیکم ورحمۃ اللہ!

”دستور جماعت اسلامی کی مذکورہ بالا عبارت پر جن حضرات نے وہ اعتراضات کیے ہیں جن کا آپ نے حوالہ دیا ہے، اللہ تعالیٰ اُن کی حالت پر رحم فرمائے۔ آپ نے تو صرف اعتراض کا ذکر کیا ہے، حالانکہ مجھے یہ معلوم ہوا تھا کہ اس پر بعض حضرات کی طرف سے جماعت کے خلاف تکفیر کا فتویٰ بھی صادر ہو چکا ہے اُن لوگوں کی ذہانت کی داد دیکھیں جنہوں نے اتنی مقول بلکہ ایمان پر در عبارت کے اندر سے بھی کفر ڈھونڈ نکالا۔

اس عبارت پر کفر کا فتویٰ صادر ہو جانے کے بعد کم از کم میں تو اس نتیجہ پر پہنچا ہوں کہ اب جماعت اسلامی دسے اگر ان حضرات کو خالص قرآن بھی سنائیں تو بھی یہ لوگ ان کو بخشنے والے نہیں ہیں۔ اس کے اندر سے بھی کوئی نہ کوئی کفر نکال کر اس کے سنانے پر بھی تکفیر کا فتوے جڑ دیں گے۔ مجھے یہ توقع نہیں ہے کہ اُن لوگوں کو کسی طرح بھی قائل یا مطمئن کیا جاسکتا ہے۔

چنانچہ میری طبیعت کسی طرح بھی آمادہ نہیں ہوتی تھی کہ ان سوالوں کے جواب
لکھنے پر وقت ضائع کروں لیکن آپ کے اصرار بلکہ جبر سے مجبور ہو کر یہ سطر
قلم بند کر رہا ہوں۔ اور یاد رکھیے اس پر جو وقت صرف ہو گا اس کو میں آپ
کے حساب میں نکھوں گا۔

سوالوں کے جواب مختصر طور پر بالترتیب یہ ہیں:

(۱) دستور کی یہ دفعہ جماعت کے ارکان کو یہ بتانے کے لیے درست نہیں
کی گئی ہے کہ کس کس کی "حیب چینی" کی جاسکتی ہے اور کس کس کی نہیں کی
جاسکتی ہے۔ جماعت اسلامی کا قیام اقامت دین کے لیے عمل میں آیا ہے۔
حیب چینی کے لیے عمل میں نہیں آیا ہے کہ اس سے متعلق خاص طور پر ایک
دفعہ درج کی جائے، اور وہ بھی بنیادی عقیدے کی حیثیت سے کہ جماعت
کے ارکان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے سوا تمام انبیاء اور تمام ائمہ
کی حیب چینی کو اپنا عقیدہ بنائیں۔

"تنقیہ کے معنی جانچنے اور پرکھنے کے ہیں، اور بتانا یہ مقصود ہے کہ اسلام
میں معیار حق صرف رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہیں۔ کسی کی کوئی بات حضور
کے قول یا فعل کے خلاف حجت نہیں بن سکتی۔ اگرچہ اس دفعہ کی ترتیب کے
وقت زیر بحث سوال انبیاء سابقین کا نہیں تھا۔ بلکہ پیش نظر صرف اس
امت کے مختلف طبقات تھے کہ ان میں سے بجاٹے خود کوئی بھی سدا
حجت نہیں ہے۔ بلکہ سب کے اعمال و اقوال اصل معیار حق رسول اللہ صلی
اللہ علیہ وسلم پر جانچنے اور پرکھنے کے بعد ہی حجت اور سند بن سکتے ہیں لیکن

اب میں یہ عرض کرتا ہوں کہ بعینہ ہی اصول حضرات انبیاء سابقین پر بھی منطبق ہوتا ہے ہم ان انبیاء سابقین کی تعلیمات و ہدایات تو درکنار خود ان کی نبوت بھی اس بنا پر تسلیم کرتے ہیں کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کی نبوت کی تصدیق فرمائی ہے۔ اگر ہمارے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کی نبوت کی تصدیق نہ فرمائی ہوتی تو ہم ان میں سے کسی کو نبی نہ مانتے جب سرے سے ان کی نبوت ہی حضورؐ کی تصدیق کے بغیر تسلیم نہیں کی جاسکتی تو ان کے اقوال و افعال بجائے خود معیار حق بننے کے کیا معنی ؟

انبیاء سابقین کی تعلیمات کا بیشتر حصہ گم ہو چکا ہے۔ ان کی تعلیمات میں تعریفات بھی ہوتی ہیں ان کی زندگیوں کے حالات بیشتر غیر مستند روایات کا مجموعہ ہیں۔ ان کی شریعتوں کے بہت سے احکام قرآن مجید نے منسوخ کر دیئے ہیں۔ نیز ان کی شریعتوں میں بہت سی کیاں بھی تھیں جن کی حضورؐ کی شریعت سے تکمیل ہوئی اس وجہ سے ہمارے لیے ان کی صرف وہی چیزیں قابل قبول ہیں جو ہمیں قرآن و حدیث سے معلوم ہوتی ہیں اور وہ بھی اس بنا پر نہیں کہ وہ انبیاء سابقین کی تعلیمات ہیں۔ بلکہ اس بنا پر کہ اسلامی شریعت نے ان کو اپنا لیا ہے۔ اگر اس کسوٹی سے بے نیاز ہو کر ہم ہر اس طلب و یا پس کو قبول کر لیں جو انبیاء سابقین سے متعلق ان کے ماننے والے پیش کرتے ہیں تو ہم ہدایت کے بجائے ضلالت میں پڑ جائیں گے پس پچھلے انبیاء سے متعلق ہمارے لیے صحیح رویہ یہی ہے کہ ان کی جن چیزوں کی قرآن سے تصدیق ہو گئی ہے ہم ان کی تصدیق کریں اور جن کی

تردید ہو گئی ہے ان کی تردید کریں۔ اور جن چیزوں کی نہ تردید ہوئی نہ تصدیق ان کی نہ تصدیق کریں گے نہ تکذیب۔

مذکورہ بالا عبارت میں تنقید کا جو لفظ آیا ہے اگر کوئی صاحبِ مامل کر کے اس کی زد میں حضراتِ انبیاء سابقین کو کھڑے کرنے پڑھ رہی ہوں تو اُن سے گزارش یہ ہے کہ کم از کم اتنی بات وہ سمجھ لیں کہ اس تنقید کے معنی "عیب چینی" کے نہیں ہیں۔ تنقید کا لفظ "عیب چینی" کے معنی میں ممکن ہے جہلام کے کسی طبقہ میں بولا جاتا ہو تو بولا جاتا ہو لیکن اہلِ علم اس کو اس معنی میں نہیں بولتے۔ بلکہ جانچنے اور پرکھنے کے معنی میں بولتے ہیں۔ اور جہاں تک جانچنے اور پرکھنے کا تعلق ہے، یہ واقعہ ہے، جیسا کہ میں نے عرض کیا ہے کہ حضراتِ انبیاء سابقین کی کوئی چیز بھی خاتم النبیین علیہ السلام کے معیارِ حق پر جانچے اور پرکھے بغیر ہم قبول نہیں کر سکتے۔ ہم تو کیا اگر کچھ انبیاء میں سے کوئی نبی از سر نو دنیا میں تشریف لائیں تو وہ بھی جو کچھ مانیں گے حضور کی کسوٹی پر پرکھ کر مانیں گے۔ اور حضور ہی کی اتباع کریں گے۔ اس حقیقت کو خود حضور نے ایک مرتبہ نہایت مناسبت کے ساتھ سمجھا دیا ہے:

عن جابر عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم حین اتاہ عمُّ فقال انا نسمع احادیث من یہود و تعبینا افتری ان نکتب بعضها فقال امتهوکون انتم کما تمھوکت الیہود والنصارى لقد جئکم بها بمینا نقیة ولو کان صوم

حیاً ما وسعہ الا قیامی - راحہ بیہقی - بحوالہ مشکوٰۃ ، باب الاقسام
بالکتاب والنسب

۱۰ حضرت جابر حضور سے روایت کرتے ہیں کہ ایک مرتبہ حضرت عمرؓ
حضور کی خدمت میں حاضر ہوئے اور عرض کی کہ یہودی سے ہم بہت سی اسی
باتیں سنتے ہیں جو ہمیں بڑی پسندیدہ معلوم ہوتی ہیں کیا حضورؐ یہ مناسب
سمجھتے ہیں کہ ہم ان میں سے کچھ مفید باتیں نوٹ کر لیا کریں؟ آپؐ نے فرمایا
کہ کیا تم لوگ بھی اسی طرح کی حیرانی و سرگشتگی میں مبتلا ہونا چاہتے ہو جس طرح
کی سرگشتگی میں یہود و نصاریٰ مبتلا ہو گئے ہیں؟ میں تمہارے پاس اس
شرعیّت کو بالکل روشن صورت میں لایا ہوں۔ اگر کوئی بھی آج زندہ ہوتے
تو ان کے لیے بھی میری پیروی کے سوا کوئی چارہ نہ ہوتا۔

حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے متعلق کوئی شخص یہ گمان نہیں کر
سکتا کہ ان کو یہود کی اس طرح کی باتیں پسند آئی ہوں گی جس طرح کی باتیں
اسرائیلیات کہلاتی ہیں۔ وہ اگر پسند کر سکتے تھے تو وہی باتیں پسند کر سکتے
تھے جو فی الواقع پسند کیے جانے کے لائق ہیں۔ لیکن نبی صلی اللہ علیہ وسلم
نے ان کا نوٹ کیا جانا بھی پسند نہیں فرمایا۔ بلکہ بعض روایات سے تو یہ بھی
معلوم ہوتا ہے کہ اس موقع پر حضورؐ کا چہرہ مبارک غصہ سے تھما اٹھا۔
اگر آپؐ کی بعثت کے بعد بھی دوسرے انبیاء کی تعلیمات پر آپؐ کی تائید
تصدیق سے مستغنی ہو کر عمل کیا جاسکتا تھا تو اس سے روکنے اور حضورؐ کے
غصہ ہونے کی کیا وجہ تھی؟ اگر آپؐ کے معیارِ حق پر جانچے بغیر بھی یہ معلوم

کیا جاسکتا تھا کہ انبیاء مک لائی ہوئی تعلیمات میں سے کیا حق ہیں اور کیا حق نہیں ہیں۔ کن کا اختیار کیا جانا مطلوب ہے اور کن کا نہیں ہے تو حضور کے یہ فرمانے کی کیا وجہ ہے کہ اس طرح تم حق و باطل میں امتیاز نہ کر سکو گے اور اسی طرح کی حیرانی و سرگشتگی میں مبتلا ہو جاؤ گے جس طرح کی حیرانگی و سرگشتگی میں یہود و نصاریٰ مبتلا ہو گئے ؟

اور اگر حضور کے بعد بھی حضور کے سوا کسی نبی یا رسول کی پیروی جائز ہے تو حضور نے یہ کیوں ارشاد فرمایا کہ اگر آج موسیٰ بھی زندہ ہوتے تو ان کے لیے بھی میری پیروی کے سوا کوئی چارہ نہ ہوتا ؟

اس میں شبہ نہیں کہ جہاں تک ایمان لانے کا تعلق ہے ہم تمام انبیاء علیہم السلام پر ایمان لاتے ہیں کہ وہ اللہ تعالیٰ کے ہی اور اور رسول ہیں۔ لیکن جہاں تک اتباع کا تعلق ہے ہم اتباع صرف نبی صلی اللہ علیہ وسلم ہی کرتے ہیں۔ ہمارے لیے آپ ہی کی اتباع کے اندر تمام انبیاء کی اتباع بھی آگئی۔ اس لیے کہ دوسرے نبیوں اور رسولوں کی تعلیمات کے صحت کے ساتھ جانتے اور یہ معدوم کرنے کا کہ ان میں سے آج دین میں کیا کیا باتیں مطلوب ہیں اور کیا مطلوب نہیں ہیں سوا ذریعہ صرف رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات مبارک ہی ہے۔ اگر کوئی شخص اس کسوٹی پر جانچے بغیر خود ہی کسی چیز کو اختیار کر لے گا بہت ممکن ہے کہ وہ نبی کی تعلیم نہ ہو۔ بلکہ کفرین کی تحریف ہو۔ یا نبی کی تعلیم تو ہو لیکن اللہ تعالیٰ نے اپنے آخری نبی کے ذریعہ سے وہ منسوخ کر دی ہو۔

خدا کی ہدایات کے جانتے اور اس کے جانچنے اور پرکھنے کے تمام ذرائع
 حضورؐ کے سوا مشتبہ ہو چکے ہیں۔ اس وجہ سے یہ لازمی ہے کہ انبیاء
 سابقین میں سے کسی نبی کی بات بھی اس وقت تک تسلیم نہ کی جائے جب
 تک حضور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے معیار پر پرکھ کر اس کی صحت و
 صداقت معلوم نہ کر لی جائے۔

یہ جو کچھ انبیاء سابقین کی نسبت میں نے عرض کیا، بعینہ ہی بات
 صحابہؓ کے متعلق بھی صحیح ہے۔ ان میں سے بھی کسی کا یہ مرتبہ نہیں ہے کہ وہ
 دین کے معاملات میں بجائے خود سند اور حجت ہوں اور ان کی ہر بات
 رسول کے معیارِ حق پر جانچے بغیر ہی تسلیم کر لی جائے۔ وہ شرعی اہم
 میں کوئی بات کہنے کے مجاز اسی وقت ہیں جب ان کے پاس رسول کی
 کوئی سند موجود ہو اور ہمارے یہ ان کی کسی بات کو تسلیم کرنا اسی صورت
 میں ضروری ہے جب ہم نے رسول خدا کے معیارِ حق پر جانچ کر اس کی صحت
 و قوت کی طرف سے الطینان کر لیا ہو۔ صحابی کا قول اگر حجت مانا جاتا ہے
 تو اس گمان پر حجت مانا جاتا ہے کہ اس نے جو بات کہی ہے رسول سے
 سن کر کہی ہوگی۔ چنانچہ اگر رسول کا قول اس کے خلاف مل جائے یا دوسرے
 صحابی کا قول اس قول کے خلاف ہو تو پھر اس کی حیثیت ایک قول سے
 زیادہ نہیں رہ جاتی۔ پہلی صورت میں تو اس کا قول بالکل ہی کالعدم ہو
 جاتا ہے۔ اور دوسری صورت میں اس کے ضعف و قوت کا فیصلہ
 اس معیار پر پرکھنے کے بعد ہوتا ہے۔

ہمارے فقہ میں اختلاف تو زیادہ تر اسی سبب سے ہوا ہے کہ تنباہی
مسائل میں کسی نے صحابہ میں سے کسی کے مسلک کو ترجیح دی تو کسی نے کسی
دوسرے کے مسلک و مذہب کو ترجیح دی۔ اور ظاہر ہے کہ جہاں ایک کے
دوسرے پر ترجیح دینے کا سوال سامنے آئے وہاں تنقید ضروری ہے۔ ہاں
مختلف اقوال کو لازماً پرکھ کر دیکھنا پڑے گا کہ کس کا قول اقرب الیٰ الصواب
ہے اور کس کا نہیں۔

آخر سوچنے کی بات ہے کہ سعید بن مسیب کیوں اپنے فقہ کی بنیاد
حضرت عمرؓ اور حضرت عثمان رضی اللہ عنہما کے فیصلوں اور حضرت عبداللہ بن
عمرؓ حضرت عائشہؓ اور حضرت ابن عباسؓ کے فتوؤں پر رکھتے ہیں۔ اس
کے برعکس ابراہیم نخعیؒ اپنے فقہ کی بنیاد حضرت عبداللہ بن مسعودؓ اور حضرت
صلیؓ کے فتوؤں اور فیصلوں پر رکھتے ہیں۔ اس کی وجہ یہی تو ہے کہ تنقید
کی کسوٹی پر جانچنے کے بعد سابق الذکر نے مکہ و مدینہ کے مذکورہ صحابہ کے
اجتہادات کو اتوری پایا۔ اور اسی تنقید کی کسوٹی پر جانچنے کے بعد مؤخر الذکر
نے مؤخر الذکر صحابہ کے اجتہادات کو اتوری پایا۔ انتہی۔

و بواللہ کیا جماعت اسلامی حق پر ہے؟

جماعت اسلامی کے سربراہوں کی ان توضیحات کے بعد ہم نہیں سمجھ سکتے ہیں کہ
تنقید اور معیار حق کے مسئلہ میں ان کا موقف کیونکر غلط ہو سکتا ہے۔ ان کی ان
توضیحات سے جو کچھ حقیقت سامنے آجاتی ہے وہ بعینہ وہی حقیقت ہے جو آج
صدیوں پہلے امت کے مشاہیر علماء اور ائمہ ملت نے پیش فرمائی ہے۔ آپ زیادہ

سے زیادہ ان کے اس مسلک کے متعلق یہ کہہ سکتے ہیں کہ اس کے ساتھ ہمارا اتفاق نہیں ہے۔ اور ہم بہر حال صحابہ کی تقلید تو ضروری سمجھتے ہیں۔ خواد ان کی یہ تقلید کتاب و سنت کے منصوصی احکام کے خلاف کیوں نہ ہو۔ آپ جو چاہیں اپنا مسلک قائم کر سکتے ہیں لیکن یہ حق تو آپ کو ہرگز نہیں پہنچ سکتا کہ آپ ایک ایسے نظریہ اور مسلک کو ضلالت اور گمراہی قرار دیں۔ جو جمہور علمائے امت کا نظریہ اور مسلک رہا ہے یا کم سے کم امت کے اسلاف اور علماء میں سے تو ایک جم غفیر نے اُسے مسلک کی حیثیت سے اختیار کیا ہے۔ اور مسئلہ کی جو تشریح پیش کی گئی ہے اس کی روشنی میں تو یہ مسئلہ بالکل اجماعی ہے کہ کتاب و سنت کے مقابلے میں کسی کا قول نہ محبت ہے اور نہ قابل اطاعت۔ رہے وہ اقوال جن کا خلاف کتاب و سنت ہونا معلوم نہ ہو تو ان کی تقلید میں بھی علمائے امت متفق ہونے کے بجائے آپس میں مختلف رہے ہیں۔ چنانچہ سابقہ مباحث میں اس کی تفصیل گزر چکی ہے اور جماعت کا مسلک اُن میں سے بعض کے ساتھ بالکل موافق ہے۔ پس نہ معلوم اس مسلک کو بعض بزرگوں نے کونسی معقول دلیل کی بنا پر غلط بلکہ ضلالت قرار دیا ہے؟

میں تو اس مسلک کے متعلق صاف طور پر کہتا ہوں کہ یہ وہ مسلک ہے جس کے متعلق بڑے بڑے علماء نے اجماع امت تک کا دعویٰ کیا ہے۔ حضرت ثناء علی اللہ قدس سرہ نے صاف طور پر یہ تصریح فرمائی ہے کہ:

وقد سمع اجماع الصحابة كلهم اولهم عن اخرهم و

اجماع التابعين اولهم عن اخرهم واجماع تابعي

التابعين اولهم عن اخرهم على الامتناع والمنع من

ان یقصد منهم احد الی قول انسان منهم اور ممن فیلم

فیاخذ کلاھ - ۱۵ (حجۃ اللہ البالغہ ج ۱ ص ۳۱۳)

وہ اس بات پر تمام صحابہ اور تمام تابعین اور تمام تبع تابعین کا اجماع ہو چکا ہے کہ کسی انسان کے قول کی طرف اگر کوئی آدمی قصد کرے خواہ وہ انسان اس کے زمانے کا ہو یا سابق لوگوں میں سے ہو۔ اور اس کی ہر بات کو تسلیم کرے تو یہ انتہائی ممنوع اور ناجائز ہے۔

بہر حال زیر بحث تنقید سے مراد صرف یہ ہے کہ شرعی دلائل کی روشنی میں صحابہ کرام اور دوسرے بزرگان دین کے اقوال اور افعال کو دیکھ کر ان میں سے بعض کو اس بنا پر معمول بنایا جائے کہ وہ کتاب و سنت کے احکام کے ساتھ مطابقت میں اور بعض کو اس بنا پر متروک العمل قرار دیا جائے کہ وہ کتاب و سنت کے ساتھ مطابقت نہیں بلکہ ان سے مخالفت میں اور اس مسئلے کے تنقید کے متعلق یہ دعویٰ کرنا کہ یہ صحابہ کرام یا دوسرے بزرگان دین کی قرین ہے اور ناجائز ہے، یہ ہمارے نزدیک قطعاً غلط ہے۔ اس کو وہی لوگ ناجائز یا قرین کہہ سکتے ہیں جو تنقید اور تنقیص میں فرق نہیں کر سکتے یا وہ رسول کے ماسوا اپنے دینی پیشواؤں کی ایسی ذہنی غلامی میں مبتلا ہو چکے ہوں کہ ان کے تمام اقوال و افعال کو ہر قسم کی غلطی سے پاک اور خطا کے متبراجانتے ہوں اور ان سے خطا و غلطی کا صدور ممکن ہی نہ سمجھتے ہوں اور ظاہر ہے کہ یہ مقام نبی اور رسول کے ماسوا دوسرے افراد امت کو ہرگز تیسر نہیں ہو سکتا۔

تاریخ اہم گواہ ہے کہ نبی اور رسول کے ماسوا جب بھی امت کے بعض پاکباز

نفس اور دینی پیشوا اور مذہبی مقتداؤں، اور مشائخ و بزرگان دین کے بارے میں غلو
فی المحبتہ اور افراط فی التعظیم کے مذہب و جذبہ کے تحت اس قسم کی بڑائی کے تصوریت بہ
ہوئے ہیں اور لوگوں میں مذہبی پیشواؤں کے انفرادی اقوال و افعال کو منقید سے
بالا تر سمجھنے کا خطرناک رجحان پیدا ہوا ہے تو رفتہ رفتہ ان کے ذاتی اقوال و انفرادی
اعمال نے اصل دین کا درجہ حاصل کر لیا ہے۔ اور ایک وقت پھر ایسا آگیا ہے جس میں
مشائخ و بزرگان دین کے ذاتی اعمال اور اقوال دین حق پر حکمران بن کر رہ گئے ہیں پھر
اصل دین بھی ان کے مقابلے میں چھوڑنا آسان ہو گیا ہے اور نہایت آسان طریقہ
سے ادیان الہیہ تحریف کے شکار ہو گئے ہیں۔

یہ وہ حقیقت ہے جس سے وہ لوگ تو ہرگز انکار نہیں کر سکتے جن کو تاریخ الم
سے کچھ بھی واقفیت حاصل ہو جو مشائخ و بزرگان دین کے احوال کو بھی بخوبی جانتے
ہوں اور ان کے مریدوں کے احوال کو بھی۔ اسی حقیقت کے پیش نظر اسلام نے
معیار حق صریح کتاب اللہ اور سنت رسول ہی کو مقرر کر دیا۔ اور نبی کے ماسوا سب کو
یکساں طریقہ پر یہ حکم دے دیا گیا کہ: **فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ**
وَالرَّسُولِ۔ اور اسی کو ایمان کے لیے ایک کسوٹی قرار دے کر فرمایا گیا کہ: **إِنْ**
كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ۔ انجام کے لحاظ سے بھی اسی کو مفید اور
بہتر تیار دیا گیا۔ **ذَٰلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا**۔

یہی وہ چیز تھی جس کو حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے آخری لمحات زندگی
میں امت کے سامنے ایک مشعل راہ کی حیثیت سے پیش کرتے ہوئے فرمایا تھا کہ ترک
فیکم امرین لن تضلوا ما تمسکتم بہما، کتاب اللہ و سنتہ رسولہ۔

”میں تم میں دو بڑی گراں قدر چیزیں چھوڑ کر جا رہا ہوں، جب تک تم اُن پر مضبوطی سے قائم رہو گے گمراہی کبھی تمہیں لاحق نہ ہوگی۔ ایک اللہ کی کتاب ہے اور دوسری اس کے رسول کی سنت۔“

”معیارِ حق سے کیا مراد ہے؟“

مولانا مودودی اور جماعت اسلامی سے تعلق رکھنے والے اہل علم حضرات اگرچہ صحابہ کرام کے انفرادی اذہان کو تنقید سے بالاتر نہیں سمجھتے ہیں اور نہ اُن کو معیارِ حق مانتے ہیں مگر نام صحابہ کرام کو حق پر غور سمجھتے ہیں۔ اور کہتے ہیں کہ جس چیز پر صحابہ کرام کا اجماع ہو جائے وہ لازماً حق اور حجت ہوگا۔ اور پوری امت کے لیے واجب الاطاعت۔ یہ امر مولانا مودودی کے درج ذیل جواب سے واضح ہے جو بعض سوالات کے جواب میں انہوں نے تحریر فرمایا ہے:-

”ہمارے نزدیک معیارِ حق سے مراد وہ چیز ہے جس سے مطابقت رکھنا حق ہو اور جس کے خلاف ہونا باطل ہو۔ اس لحاظ سے معیارِ حق صرف خدا کی کتاب اور اس کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت ہے۔ صحابہ کرام معیارِ حق نہیں ہیں بلکہ کتاب و سنت کے معیار پر پورے اترتے ہیں۔ کتاب و سنت کے معیار پر جانچ کر ہم اس نتیجے پر پہنچے ہیں کہ یہ گروہِ برحق ہے۔ ان کے اجماع کو ہم اسی بنا پر حجت مانتے ہیں کہ ان کا کتاب و سنت کی ادنیٰ سی خلاف ورزی پر بھی متفق ہو جاتا ہمارے نزدیک ممکن نہیں ہے۔“

ترجمان القرآن۔ رسائل و مسائل جلد ۵۶۔ عدد ۱۵

یہ تمام تفصیل اس بات کے متعلق تھی کہ صحابہ کرام آیا معیارِ حق ہیں یا نہیں ہیں۔

اور ان کے انفرادی اقوال اور اجتہادی فیصلے تنقید سے بالاتر ہیں یا نہیں ہیں؛ لیکن اس کا یہ مطلب ہرگز نہیں ہے کہ جماعت اسلامی سے غسک اہل علم کے نزدیک آثارِ صحابہ کسی درجے میں بھی قابلِ اعتبار نہیں ہیں۔ یا ان سے دینی مسائل میں استشہاد اور استدلال کا کام نہیں لیا جاسکتا ہے۔

جو لوگ جماعت اسلامی کے ٹیر پھر سے واقفیت رکھتے ہیں یا مولانا مودودی کی تصانیف کا مطالعہ کر چکے ہیں وہ اچھی طرح جانتے ہیں کہ وہ دین کے مختلف مسائل میں کتاب و سنت کے بعد آثارِ صحابہ سے بھی استدلال کرتے ہیں۔ بلکہ اقوالِ تابعین و ائمہ محدثین و مجتہدین سے بھی مختلف مسائلِ حیات میں اسلام کا نظریہ پیش کرنے میں استشہاد کرتے ہیں کیونکہ ان سے امت کسی وقت بھی سستی نہیں ہو سکتی۔ یہ سارا ذخیرہ امت کا سب سے زیادہ قیمتی سرمایہ ہے جس سے کسی حالت میں بھی ہم بے نیاز نہیں ہو سکتے بحث جو کچھ ہے وہ صرف اس امر میں ہے کہ آیا صحابی کا ہر قول و فعل بجائے خود کتاب و سنت کی طرح ہر حالت میں واجب الاتباع ہے، یا اُسے اخذ کرنے سے پہلے یہ دیکھنے کی ضرورت ہے کہ وہ کتاب و سنت سے کہاں تک مطابقت رکھتا ہے؛ جماعت اسلامی کا نظریہ اس بارے میں یہ ہے کہ کتاب و سنت کے علاوہ صحابہ کرام کے آثار یا تابعین و ائمہ مجتہدین کے اقوال و اُلقی اتباع اور قابلِ تقلید اس وقت ہیں جبکہ وہ کتاب و سنت کے ساتھ مطابقت ہوں نہ کہ مخالف ہو نہ مخالفت کی صورت میں کتاب و سنت ہی پر عمل درآمد متعین ہو گا۔ اور آثارِ صحابہ یا اقوالِ تابعین و ائمہ مجتہدین ان کے مقابلے میں قابلِ عمل اور اُلقی اطاعت نہ ہوں گے۔ اور یہ ایک ایسا نظریہ اور مسلک ہے جو تمام امت نے بالا جماع تسلیم کیا ہے اور کسی نے اس سے انکار نہیں کیا ہے۔

پانچم

مسئلہ دُجال

حضرت مولانا سید ابوالاعلیٰ صاحب مودودی اور دورِ حاضر کے بعض مخصوص نظریہ کے حامل علماء کرام کے مابین جو مسائل نزاعی ہیں اور جو اصولی مسائل کے نام سے ذکر کیے جاتے ہیں، ان میں سے ایک مسئلہ دُجال کا بھی ہے۔ اس مسئلہ میں بھی مولانا مودودی کی ذاتِ گرامی کو کافی حد تک مطعون کرنے کی کوششیں کی گئی ہیں۔

قبل اس کے کہ میں اس مسئلہ میں مولانا مودودی کی وہ تحقیق پیش کروں جو متعدد سوالات کے جواب میں مولانا نے پیش کی ہے اور جس پر ان مخصوص علماء کرام کی طرف سے اعتراضات کیے گئے ہیں، نہیں مفید اور مناسب سمجھتا ہوں کہ پہلے اس مسئلہ کے متعلق علماء سلف کی وہ علمی تحقیقات و تصریحات پیش کروں۔ جو ان کی تصانیف میں مسئلہ متعلقہ کے بارے میں ملتی ہیں۔ پھر ان کی روشنی میں مولانا مودودی کی تحقیق اور معترضین حضرات کے اٹھائے ہوئے اعتراضات کا تحقیقی جائزہ لوں اور یہ معلوم کروں کہ اس مسئلہ میں دونوں گروہوں میں سے کونسا گروہ حق بجانب ہے اور کس کا مسلک علماء سلف کے مسلک اور ان کی تحقیقات کے موافق ہے؟

لفظ دجال کے معنی

دجال - فعال کے وزن پر مبالغہ کا صیغہ ہے۔ اور دجل سے ماخوذ ہے جس کے معنی کسی چیز پر پردہ ڈال کر چھپانا ہیں جو شخص زیادہ جھوٹ بولنے والا ہو، اس کو بھی دجال اس مناسبت سے کہتے ہیں کہ وہ سچی باتوں پر جھوٹ کا پردہ ڈال دیتا ہے اور شریعت میں دجال ہر شخص کو کہتے ہیں جو کسی ایسے منصب کا دعویٰ کرے جس پر اس کا فائز ہونا شریعت کی ٹو سے ممانع اور ناممکن ہو۔ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے لفظ دجال کے معنی بیان کرتے ہوئے فرمایا ہے :

هو فعال بالتشديد من الدجل وهو التغطية و
سمى الكذاب دجالاً لأنه يعطى الحق باطلاً... وقال
ابن دريد سمي دجالاً لأنه يعطى الحق بالكذاب

فتح الباری ج ۱۳ ص ۷۶

دجال فعال مشدود کے وزن پر ماخوذ ہے دجل سے، اور دجل کے معنی پردے میں کسی چیز کو چھپانا ہیں۔ زیادہ جھوٹے آدمی کو بھی دجال اس لیے کہتے ہیں کہ وہ حق کو باطل کے پردے میں چھپا رہا ہے۔ ابن دریدؒ نے کہا ہے کہ دجال کو بھی دجال اس مناسبت سے کہتے ہیں کہ وہ حق کو جھوٹ اور باطل کے پردے میں چھپا رہا ہے؟

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد جن جھوٹے مدعیان نے نبوت کا دعویٰ کیا ہے انہوں نے بھی چونکہ جھوٹ اور باطل کے پردے میں حق بات کو چھپایا ہے اس لیے اُن کو بھی حضورؐ نے دجائین قرار دیا ہے۔ اور سب سے اخیر میں جو بڑا دجال

آئے گا چونکہ وہ بھی سب سے بڑے حق کو چھپائے گا یعنی خدا کی اُلوہیت کو۔ اس لیے اس کو بھی سب سے بُرا دجال، الدجال الاکبر کہا گیا ہے۔

لفظ دجال کے معنی کے علاوہ بھی ائمہ حدیث نے دجال سے متعلق کئی تحقیق طلب امور پر تفصیلی بحثیں فرمائی ہیں مگر مقصد کے لحاظ سے ہم یہاں ان میں سے رُج ذیل پانچ امور کی تحقیق پیش کرتے ہیں۔ کیونکہ یہاں جس مسئلہ کی تحقیق پیش کرنا مقصود ہے۔ اس کا تعلق زیادہ تر انہی پانچ امور سے ہے۔ اور انہی کی تحقیق سے اصل مسئلہ کی حقیقت بھی واضح ہو جائے گی۔ وہ پانچ امور یہ ہیں:-

۱۔ دجال کا وجود،

۲۔ صفات دجال،

۳۔ شخصیت،

۴۔ مقام خروج

۵۔ زمانہ خروج۔

ان پانچ عنوانات پر آئندہ صفحات میں بحث کی جائے گی۔ اور احادیث نبویہ سے ان پانچ امور کی تحقیق پیش کی جائے گی۔ ذیل میں ان پر نمبر وار بحث کی جاتی ہے۔

دجال کا وجود اور صفات دجال

روایات اور احادیث نبویہ سے دجال کے متعلق جو چیزیں یقینی طور پر ثابت ہیں اور جن کو تمام اہل السنۃ نے بطور عقیدہ تسلیم کیا ہے وہ متعدد چیزیں ہیں۔ جن میں سے ایک یہ ہے کہ دجال قیامت کے قریب ایک معین شخص کی صورت میں

ظاہر ہوگا جو امت میں ایک عظیم فتنہ برپا کرے گا اور اس کی وجہ سے امت ایک عظیم آزمائش میں ڈالی جائے گی پھر حضرت عیسیٰ علیہ السلام اس کو آکر قتل کریں گے۔ دوسری چیزیں جو یقینی طور پر احادیث صحیحہ سے ثابت ہیں اور جن پر تمام اہل السنۃ متفق ہیں۔ وہ دجال کی وہ صفات ہیں جو اس کی پہچان کے لیے بطور علامات احادیث اور روایات میں بیان ہوئی ہیں۔ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے احادیث و جبال کی شرح میں ان چیزوں کو درج ذیل عبارت میں ذکر کیا ہے۔

قال القاضي عياض في هذه الاحاديث حجة لاهل السنة في صحة وجود الدجال وانه شخص معين يبتلى الله به العباد ويقدر على اتياء ما هيأ له من قتلته وظهور الخصب والانهار والجنة والنار... ثم يقتله عيسى بن مريم اهـ (فتح الباری ج ۱۳ ص ۸۹-۹۰)

قاضی عیاض نے کہا ہے کہ ان احادیث میں اہل السنۃ کے لیے حجت ہے اس بات پر کہ دجال کا وجود ثابت ہے۔ اور یہ کہ وہ ایک عین شخص کی صورت میں ظاہر ہوگا جس کے ذریعہ اللہ تعالیٰ اپنے بندوں کو آزمائش میں ڈالے گا۔ اور چند چیزوں پر اس کو قدرت بھی دے گا۔ جیسا اس میت کو زندہ کرنا تیس کو وہ اس وقت قتل کرے گا۔ یا غلہ کی اڑناؤں کا ظہور۔ یا نہروں کا بہنا اور جنت و دوزخ کا اس کے ساتھ ہونا پھر اس کے بعد حضرت عیسیٰ علیہ السلام آکر اس کو قتل کریں گے۔

رہا یہ کہ وہ کن کن صفات کا حامل شخص ہوگا، تو معتبر روایات اور صحیح آثار

سے رجال کی جو صفات معلوم ہوتی ہیں، وہ اگرچہ بہت ہیں مگر ان میں سے دس صفات ایسی ہیں جو زیادہ مشہور بھی ہیں اور صحیح روایات سے ثابت بھی ہیں۔ یہ دس صفات اور رجال کا وجود دو ایسے امور میں جن میں صحیح احادیث باہم متعارض نہیں ہیں۔ جس سے یقینی طور پر یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ ظہور رجال اور صفات رجال کے متعلق حضور کے جوارشارات میں، وہ سب کے سب علم وحی پر مبنی ہیں اور وحی الہی نے ان دونوں میں امت کی پوری رہنمائی فرمائی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ظہور رجال اور اس کی صفات کو تمام اہل السنۃ نے بطور عقیدہ تسلیم کیا ہے اور کسی نے ان میں اختلاف ظاہر نہیں کیا ہے۔ ذیل میں رجال کی دس صفات اور ان پر مشتمل روایات ذکر کی جاتی ہیں جو بخاری، مسلم اور دوسرے صحاح میں مروی ہیں۔

صحیح احادیث اور مستند روایات میں رجال کی درج ذیل دس صفات وارد ہوئی ہیں جو امت میں مشہور ہو چکی ہیں:

(۱) اغور (کانا)۔ (۲) آخر (سرخ رنگ کا)۔ (۳) پیشانی پر کھٹ۔ (۴) ریا کا فر
 لکھا ہوا ہوگا۔ (۵) مدینہ میں داخل نہ ہوگا۔ (۶) تین بار مدینے میں خروج رجال پر
 زلزلہ آئے گا۔ (۷) ایک نیک آدمی کو قتل کر کے پھر اس کو زندہ کرے گا۔ (۸) کانے
 پینے کا سامان ساتھ ہوگا۔ (۹) حنیت و درخ کی تصویریں بھی ساتھ ہوں گی۔ (۱۰)
 چالیس دن کا دورہ کرے گا۔ (۱۱) اخیر میں حضرت عیسیٰ علیہ السلام اس کو آکر
 قتل کریں گے۔ (رنگ عشرۃ کاملۃ)

جن صحیح احادیث اور مستند روایات میں یہ صفات وارد ہوئی ہیں وہ درج ذیل ہیں:

عن عبد اللہ ابن عمر قال قال النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی

لنأسفاً شتى على الله بما هو أهله ثم ذكر الدجال فقال
 انى لا نذركموه وما من نبى الا وقد اذره قومه ولكنى
 سأقول لكم فيه قولاً لم يقله ثم بلغهم انه عودان الله ليس باعور ربحاى

”ابن عمر کہتے ہیں کہ ایک دفعہ لوگوں کے اکمب مجمع میں حضورؐ بغرض
 تقریر کھڑے ہو گئے۔ خدا کے لیے اس کی شایان شان حمد و ثنا کے بعد اپنے
 دجال کا ذکر کرتے ہوئے فرمایا کہ میں تمہیں نقشہ دجال سے ڈراتے ہوئے آگاہ کرنا
 ہوں اور ہر نبی نے اپنی قوم کو اس سے خبردار کیا ہے۔ لیکن میں اس کے بارے
 میں تم کو ایسی بات بتاؤں گا جو کسی نبی نے بھی اپنی قوم کو نہیں بتائی۔ وہ یہ کہ
 دجال کا نام ہوگا۔ اور اللہ تعالیٰ کا نام نہیں ہے۔“ (بہذا تمہیں اس کے قریب میں آنا چاہیے)
 اس روایت میں ملے کی صفت بیان ہوئی ہے وہ یہ کہ دجال اعور رکنا ہوگا۔

(۲) عن عبد الله ابن عثمان رسول الله صلى الله عليه وسلم
 قال بينا انا نائم اهلوت بالكعبة فاذا رجل ادم قلت من هذا
 قالوا ابن هريرة ثم ذهبت التفت فاذا رجل جسيم احمر...
 اعور العين كان عنه عنية طافية قالوا هذا الدجال ربحاى

”ابن عمر کہتے ہیں کہ حضورؐ نے فرمایا ہے کہ ایک دفعہ میں نے خواب میں
 دیکھا کہ میں خانہ کعبہ کا طواف کر رہا ہوں کہ ایک شخص سے اچانک میری
 ملاقات ہوئی جو گندم گرن تھا۔ میں نے پوچھا کہ یہ کون ہے۔ فرشتوں نے
 کہا کہ یہ عیسیٰ ابن مریم ہیں۔ پھر میں نے ادھر ادھر دیکھا تو ایک موٹے سرخ
 رنگ کے کانے پر نظر پڑی۔ جس کی آنکھ انگوڑ کے ابھرے ہوئے دان کی

مانند تھی۔ دیر سے دریافت کرنے پر فرشتوں نے مجھ کو یہی بتایا۔
اس روایت میں ملکی صفت کے ساتھ ملکی صفت بھی بیان ہوئی ہے وہ
یہ کہ دجال راہر، سرخ رنگ کا ہوگا۔

۳۳، عن انس قال قال النبی صلی اللہ علیہ وسلم ما یث
نبی الا انذرا متہ الاعور الکذاب الا انہ اعور وان رکب
لیس باعور وان بین عینیہ مکتوب کافرون۔ (بخاری)
”حضرت انس کہتے ہیں کہ حضورؐ نے فرمایا ہے کوئی نبی مبعوث نہیں
کیا گیا ہے مگر اس نے اپنی امت کو جھوٹے کانے دجال ڈرا کر خبردار
کیا ہے۔ یا رکھو وہ دجال کاننا ہوگا۔ او آپ کا رب کاننا نہیں ہے
نیز دجال کی پیشانی پر لفظ کافر لکھا ہوا ہوگا۔“

مکتوب بین عینیہ ک۔ ف۔ رد مسلم
مسلم کی ایک روایت میں یہ ہے کہ دجال کی پیشانی پر ک۔ ف۔ لکھے ہوئے ہونگے۔
اس روایت میں مندرجہ بالا دس صفحات میں سے ملکی صفت کے ساتھ
کی صفت بھی بیان ہوئی ہے۔ وہ یہ کہ دجال کی پیشانی پر کافر لکھا ہوگا۔
عن ابی بکرۃ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال لا یدخل المدینۃ
رعب المسیم لها سبعة ابواب علی کل باب ملکان۔ (بخاری)
”ابو بکرؓ حضورؐ سے روایت کرتے ہیں کہ آپؐ نے فرمایا ہے کہ مدینہ میں
دجال کا رعب داخل نہ ہوگا۔ اس وقت مدینہ کے سات دروازے ہونگے
اور ہر دروازے پر دو فرشتے پہرہ دار کھڑے ہوں گے۔“

عن انس بن مالك قال قال النبي صلى الله عليه وسلم يخرج
لدجال حتى ينزل في ناحية المدينة ثم ترجف المدينة ثلاث
رجفات فيخرج اليه كل كافر ومناق. (بخاری)

”انس بن مالک کہتے ہیں کہ حضورؐ نے فرمایا ہے کہ دجال مدینہ کی ایک
بانب میں اترے گا۔ اس کے بعد مدینہ منورہ میں تین دنوں کا زلزلہ آئے گا۔
پس جو بھی اس وقت مدینہ میں ہو اور منافق ہونگے وہ مدینہ سے نکل کر
دجال کے ہمراہ ہو جائیں گے۔“

ان دونوں روایتوں میں بالترتیب ۳ اور ۵ کی صفتیں بیان ہوئی ہیں، یعنی یہ کہ
دجال مدینہ میں داخل نہ ہوگا۔ اور جب وہ مدینہ کی ایک بانب میں نزول کرے گا تو
تین بار اس میں زلزلہ آئے گا۔

۶، عن ابی سعید قال حدثنا رسول الله صلى الله عليه وسلم
يومًا حديثًا طويلاً عن الدجال فكان فيما يحدثنا به انه قال
يا قبي الدجال وهو محرم عليه ان يدخل نقاب المدينة
فينزل بعض السباخ التي تلى المدينة فيخرج اليه يومئذ
رجل وهو خير الناس فيقول اشهد انك الدجال الذي
حدثنا رسول الله صلى الله عليه وسلم حديثه فيقول الدجال
رايتم ان قتلتم هذا ثم احببته هل تشكون في الامر
فيقولون لا فيقتله ثم يحببه فيقول والله ما كنت نيك
اشد بصيرة من اليوم فيريد الدجال ان يقتله فلا يسلط عليه. (بخاری)

ابو سعید خدریؓ کہتے ہیں کہ ایک دن ہم کو حضورؐ نے دجال کے متعلق
 ایک لمبی حدیث بیان فرمائی جس میں آپؐ نے یہ بھی بیان فرمایا کہ دجال تو ظاہر
 ہو گا مگر مدینہ میں اس کا داخلہ ممنوع ہو گا۔ پس باہر مدینہ کے قریب ایک
 پتھر ٹلی زمین میں اترے گا۔ اہل مدینہ میں سے اس وقت ایک سب سے
 زیادہ نیک آدمی اس کے مقابلے کے لیے نکلے گا اور اس سے کہے گا کہ خدا
 کی قسم! تو وہی دجال ہے جس کا تسمہ ہم سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے
 بیان فرمایا ہے! اس پر دجال اپنے فیتوں کے کہے گا کہ میں اگر اس کو قتل کر کے پھر اس کو زندہ
 کر دیتا تو پھر بھی تم میرے معاملہ میں شک کر گے، لوگ کہیں گے کہ نہیں۔ تو دجال اس کو
 قتل کر کے پھر اس کو زندہ کر چھوگا۔ وہ نیک شخص کہے گا کہ خدا کی قسم! آج میرا دجال
 پر میرا یقین اور میری حکمت ہو گیا۔ دجال پھر اسے قتل کرنے کا ارادہ کرے گا مگر قتل نہ کر سکے گا۔
 اس بارے میں ابو ہریرہؓ اور انس بن مالک کی جو روایتیں امام بخاریؒ نے
 نقل کی ہیں ان میں سات طور پر یہ الفاظ آئے ہیں :-

على انقاب المدينة ملثكة لا يدخلها الطاعون ولا
 الدجال - اور والمدينة يا قتها الدجال فيجد الملثكة
 يحرسونها فلا يقربها الدجال - بخاری باب لا يدخل المدينة الدجال،
 ”یعنی مدینہ کے دروازوں پر فرشتے بطور پہرہ دار کھڑے ہو کر مدینہ
 کی حفاظت کریں گے تو طاعون بھی اس میں داخل نہ ہوگا اور دجال بھی
 جب آئے گا تو دیکھے گا کہ فرشتے گمران کیلئے کھڑے ہیں تو مدینہ میں داخل نہ ہو سکیگا۔
 ان روایات میں مذکورہ بالا دس صفات میں سے دو صفتیں صریح طور پر
 مذکور ہیں ایک یہ کہ دجال مدینہ میں داخل نہ ہو سکے گا۔ اور دوسری یہ کہ وہ اس

وقت کے ایک نیک آدمی کو قتل کر دیا اور پھر اس کے کہنے پر اللہ تعالیٰ اُسے زندہ کر دیا۔

عن مجاهد قال انطلقنا الى رجل من الانصار نقلنا
حدثنا بما سمعت من رسول الله صلى الله عليه وسلم
في الدجال فذكر حديثا ثانيا : تَطْرُق الارض ولا ينبت
الشجر ومعه جنة ونار ففارة جنة وجنته نار ومعه
جبل خبز وفي رواية معه جبال الخبز وانهار الماء راتئ
رجل قال في البارئ ج ۱۳ ص ۱۷۷

”مجاہد کا بیان ہے کہ ہم ایک انصاری صحابی کے پاس گئے اور ان
سے یہ کہا کہ حضور سے رجال کے بارے میں تم نے جو کچھ سنا ہو وہ ہم سے
بیان کرو۔ انہوں نے ایک حدیث بیان کی جس میں رجال کے متعلق یہ
ذکر تھا کہ اس وقت زمین پر بارشیں تو خوب برسیں گی مگر زمین کی پیداوار
نہ ہوگی اس کے ساتھ جنت اور دوزخ بھی ہوں گے۔ مگر دوزخ جنت ہوگی
اور جنت دوزخ ہوگی غلہ بھی اس کے پاس بکثرت ہوگا۔ دوسری ایک
روایت میں ہے کہ اس کے ساتھ پہاڑ کی مانند غلہ کے ڈھیر ہوں گے۔
اور نہریں بھی پانی کی اس کے ساتھ ہوں گی۔“

اس روایت میں دس صفات ہیں سے مٹ اور مٹ کی دو صفتیں بیان ہوئی
ہیں۔ ایک یہ کہ رجال کے پاس کھانے پینے کا سامان ہوگا۔ دوسری یہ کہ جنت اور
دوزخ کی تصویریں بھی ساتھ ہوں گی۔

(۸) عن النواص بن سمعان قال ذكر رسول الله صلى الله

علیہ وسلم الدجال فقال ان يخرج وانا فيكم فانا جميعه
دونكم وان يخرج ولست فيكم فاهراً جميع نفسه والله
خليفة على كل مسلم قلنا وما البثه في الارض قال
اربعون يوماً . . . ثم ينزل عيسى بن مريم عليه السلام
فيقتله - (ابروثر - باب خروج الدجال)

۱۔ نواس بن سمان کہتے ہیں کہ حضور نے دجال کا ذکر کرتے ہوئے فرمایا
کہ اگر وہ میری موجودگی میں ظاہر ہوا تو میں خود اس کا مقابلہ کروں گا۔
لیکن اگر وہ میرے بعد ظاہر ہوا تو ہر شخص کو بطور خود اس کا مقابلہ کرنا
پڑے گا۔ اور اللہ ہی میری طرف سے ہر مسلمان کا محافظ رہے گا۔ ہم نے
عرض کیا کہ دجال یہاں کتنی مدت رہے گا؟ آپ نے فرمایا: چالیس دن۔
اس کے بعد حضرت عیسیٰ علیہ السلام آسمان سے اتر کر اسے قتل کریں گے۔
اس حدیث میں دس صفات میں سے آخری دو صفتیں بیان ہوئی ہیں۔
ایک یہ کہ دجال چالیس دن کا دودھ کرے گا۔ دوسری یہ کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام
اسے قتل کریں گے۔

یہ وہ صحیح اور مستند روایات ہیں جن میں دجال کی دس مشہور صفات بیان کی
گئی ہیں۔ یہ روایات اگرچہ اکثر بخاری کی ہیں مگر صفات کے بارے میں دوسری
تمام کتب حدیث میں جو روایتیں آئی ہیں وہ بھی ان سے کچھ مختلف نہیں ہیں۔ تمام
روایتوں میں دجال کی یہ صفات بیان ہوئی ہیں۔ اگرچہ کسی روایت میں کم کا ذکر آیا
ہے اور کسی میں زیادہ کا۔ یہی پیشی کے تفاوت کے علاوہ اصل صفات میں کوئی

اختلاف ان کے درمیان نہیں ہے۔ اور یہ اس بات کی کھلی علامت ہے کہ ظہورِ مجال اور صفاتِ مجال کے بارے میں حضور کے ارشاداتِ علم وحی پر مبنی ہیں اور کسی گمان اور اندیشہ کا اس میں کوئی دخل نہیں ہے۔

و مجال کی شخصیت

در بابہ امر، کہ مذکورہ بالا اس صفات کا حامل شخص ہوگا کرن؛ آیا وہ کوئی ایسا شخص ہوگا جو ابھی تک معلوم نہیں ہو سکا ہے، نہ اس کا یقین ہو سکا ہے، بلکہ قیامت کے قریب ظاہر ہوگا اور ان مذکورہ صفات کا مظہر ہوگا۔ یا وہ کوئی معین شخص ہے، جو حضور کے زمانے میں پیدا ہو کر پھر روپوش ہو گیا ہے۔ یا وہ کسی جزیرے میں ابھی مقید ہے۔ اور جب قیامت قریب آئے گی تو اس وقت جزیرے سے باہر آکر امت میں فتنہ و فساد پھیلانے لگا۔ یا اگر روپوش ہو گیا ہو تو اس وقت ظاہر ہو جائے گا۔

تو جہاں تک احادیث اور روایات کا تعلق ہے ان سے مجال کی شخصیت کے بارے میں اس بات کا کوئی قطعی فیصلہ معلوم نہیں ہو سکتا۔ اور نہ اس بات کا یقینی علم حاصل ہو سکتا ہے کہ مجال حضور کے زمانے کا کوئی معلوم اور معین شخص تھا جو بعد میں روپوش ہو گیا ہے۔ اور قیامت کے قریب ظاہر ہوگا۔ یا وہ آج کہیں مقید ہے اور جب اس کے ظہور کا وقت آئے گا تو آزاد ہو کر دنیا میں فساد پھیلانے لگا۔ اس بارے میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے امت کو کوئی قطعی فیصلہ نہیں دیا ہے۔ بلکہ مجال کے بارے میں مجموعہ روایات سے جو بات یقینی معلوم ہوتی ہے وہ صرف یہ ہے کہ مجال قیامت کی علامات میں سے ایک بڑی علامت ہے اور جب

قیامت قریب آجائے گی اس وقت دوسری علامات کی طرح رجال بھی ایک معین شخص کی صورت میں ظاہر ہوگا۔ اور مندرجہ بالا درجہ صفات کا حامل ہوگا۔ رہا یہ کہ حضور نے اپنے زمانے کے کسی معین شخص کے بارے میں یہ فرمایا ہو کہ یہی شخص رجال اکبر ہے جو بعد میں ظاہر ہوگا تو روایات سے اس طرح کا کوئی قطعی فیصلہ معلوم نہیں ہوتا جس کی بنیاد پر امت کو از روئے شریعت اس بات کا مکلف بنایا گیا ہو کہ اسی معین شخص کے بارے میں وہ یہ عقیدہ رکھے کہ یہی شخص رجال اکبر ہے اور پھر اس عقیدے کو اسلامی عقائد میں شمار کیا گیا ہو۔

یہی وجہ ہے کہ رجال کی شخصیت کے متعلق علمائے سلف بھی کسی ایک فیصلہ پر متفق نہیں ہوئے ہیں۔ اور اجماعی طور پر انہوں نے کسی ایک معین شخص کے بارے میں یہ فیصلہ نہیں کیا ہے کہ یہی شخص آنے والا رجال اکبر ہوگا۔ بلکہ وہ اس بارے میں ایک دوسرے سے مختلف نظر آتے ہیں چنانچہ آگے چل کر جہاں مذاہب سلف بیان کیے جائیں گے۔ وہاں یہ بھی بیان کیا جائے گا کہ سلف اس معاملے میں کسی ایک فیصلہ پر متفق نہیں ہیں۔

روایات اور علمائے سلف کا یہ اختلاف خود بخود رہا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو شخصیت رجال کے متعلق وحی الہی کے ذریعہ سے کوئی قطعی علم نہیں دیا گیا تھا ورنہ اس بارے میں نہ روایات میں ناقابل تطبیق تعارض ہوتا اور نہ علمائے سلف کے مابین اس قدر شدید اختلافات پاتے جاتے۔ کیونکہ وحی الہی میں ناقابل تطبیق تعارض ہرگز متفق نہیں ہو سکتا۔ اور نہ اسلام کے اعتقادی اور بنیادی مسائل میں سلف کے مابین اختلافات رونما ہو سکتے ہیں بلکہ وحی کے ذریعہ سے حضور کو جو علم دیا گیا تھا۔ وہ

اس پر انکار نہیں فرماتے تھے۔

اخرج عبد الرزاق بسند صحيح عن ابن عمر قال لعنت
ابن صياد فاذا عيت قد طقت قلت متى طقت عينك
قال لا ادري والرحمن قلت كذبت لا تدري وهي في رأسك
فمسحها ونحر ثلاثا... فذكرت ذالك لحفصة فقامت
حفصة اجتنب هذا الرجل فانما يتحدث ان الدجال
يخرج عند غيبة يغضبها - انتهى - رقع الباري ج ۱ ص ۱۳۱
”عبد الرزاق نے ابن عمر سے یہ سند صحیح یہ روایت نقل کی ہے کہ
ابن صیاد سے میری ملاقات ہوئی پس میں نے دیکھا کہ اس کی آنکھ کی
بنیائی ختم ہو چکی ہے۔ میں نے کہا یہ کب ختم ہوئی ہے کہنے لگا۔ رحمان
لی قسم بکھے معلوم نہیں ہے۔ میں نے کہا تم نے جو ڈٹ بولا تمہیں معلوم
کیسے نہیں، درآنحالیکہ آنکھ تیرے سر میں ہے پس اس نے تین دفعہ زور سے
سانس نکال کر اس پر ہاتھ پھیر لیا۔ میں نے حفصہ سے یہ واقعہ بیان کر
دیا تو حفصہ نے مجھ سے کہا کہ اس شخص کو نہ چھیرو۔ لوگ کہا کرتے ہیں کہ
دجال اس وقت ظاہر ہوگا جبکہ اُسے غصہ میں ڈالا جائے۔

عن نافع قال كان ابن عمر يقول والله ما شك ان

المسيح الدجال ابن صياد - رابرداؤج ۱ ص ۵۹۵

”نافع کہتے ہیں کہ ابن عمر کہا کرتے تھے کہ مجھے اس بات میں تردد برابر

بھی شک اور تردد نہیں ہے کہ دجال خاص ابن صیاد ہے۔

ان میں روایتوں میں یہ بات بعراحت ذکر کی گئی ہے کہ حضرت عمرؓ جاہلانہ
ابن عمرؓ قینوں کا یقینی فیصلہ ابن صیاد کے بارے میں یہ تھا کہ وہی یحییٰ دجال ہے۔ ان
کے علاوہ بھی صحابہ کرامؓ کی جماعت میں چند ایسے حضرات ملتے ہیں جو ابن صیاد کے بارے
میں یہ پختہ یقین رکھتے تھے کہ وہ دجال اکبر ہے۔ انہی میں سے ایک حضرت ابوذرؓ اور
دوسرے عبداللہ ابن مسعودؓ ہیں۔ مسند امام احمدؒ میں یہ دونوں حضرات اس بات کے
قائل بیان کیے گئے ہیں کہ ابن صیاد ہی دجال اکبر ہے۔ چنانچہ آگے اس کا ذکر آئے گا۔
لیکن صحابہ کرامؓ کے اس فیصلے کی بنیاد ابن صیاد کے بارے میں حضورؐ کا کوئی
قطعی فیصلہ نہیں تھا۔ بلکہ صرف یہ امر تھا کہ دجال اکبر کی جو صفات حضورؐ کی زبان مبارک
سے سنی گئی تھیں، ان میں سے بعض صفات ابن صیاد کے اندر پائی جاتی تھیں یا بعض
ارتقات جب ابن صیاد کے بارے میں کسی نے دجال ہونے کی پختہ رائے ظاہر کی۔
تو حضورؐ نے تردید کی بجائے اس پر خاموشی اختیار فرمائی ہے۔ جس سے ان بعض صحابہ
کرام کو ابن صیاد کے بارے میں پختہ یقین حاصل ہو گیا تھا کہ وہی شخص دجال اکبر ہے۔
وہ نہ مرفوع روایات میں ابن صیاد کے متعلق حضورؐ کا کوئی قطعی فیصلہ منقول نہیں ہے
بلکہ اس بارے میں مرفوع روایات انتہائی خاموش ہیں۔ البتہ اس کے بارے میں حضورؐ
نے بعض موقعوں پر شک کا اظہار ضرور فرمایا ہے۔ چنانچہ جب ایک دفعہ حضرت عمرؓ
نے اس کے قتل کا ارادہ ظاہر کر دیا تو آپؐ نے فرمایا۔ ان یکن ہوالد جال
فلن تسلط علیہ وان لا یکن فلاخیر فی قتله (ابوداؤد۔ ج ۲ ص ۵۹۵)
”اگر ابن صیاد ہی وہ معروف دجال ہو، تو اسے قتل نہ کر سکو گے۔ اور اگر یہ وہ
معروف دجال نہ ہو تو اس کے قتل کرنے میں کوئی خیر نہیں ہے۔“ یہ الفاظ خود بتلاک

ہیں کہ ابن صبیاد کے وصال اکبر مرنے پر حضور کو جرم اور یقین نہیں تھا بلکہ آپ اس کے متعلق متردد تھے کہ یہ معروف وصال اکبر ہے یا کہ نہیں ہے۔

جزیرے میں قیدی شخص

یہاں تک جو روایتیں ذکر کی گئیں یہ وہ روایات ہیں جن سے ابن صبیاد کا وصال اکبر ہونا معلوم ہوتا ہے۔ ذیل میں فاطمہ بنت قیس کی وہ حدیث ذکر کی جاتی ہے جس میں ایک متیقن الجزیرہ شخص کا ذکر کیا گیا ہے۔

عن فاطمة بنت قيس قالت ان رسول الله صلى الله عليه وسلم خطب فذكر ان تمبا الداري ركب في السفينة مع ثلاثين رجلا من قومه تلعب بهم الموج شهرا ثم نزلوا الى جزيرة فلقبهم دابة كثيرة الشعر فقالت لهم انا الجسامة ودلتهم على رجل في الدير قال فانطلقنا سراعا فدخلنا الدير فاذا فيه اعظم انسان رأينا لا تطرقتا واشده وثاقا مجموعته يداه الى عنقه بالحديد فقلنا ويلك ما انت قال انا المسيح الدجال وانه يوشك ان يؤذن لي في الخروج قال النبي صلى الله عليه وسلم انه في بحر الشام او بحر اليمن لا بل من قبل المشرق وما بعيدا الى المشرق. اهـ

وسلم۔ ابوداؤد

فاطمہ بنت قیس فرماتی ہیں کہ حضور نے ایک دفعہ خطبہ دیا جس میں

آپ نے فرمایا کہ تقسیم داری اپنی قوم کے تیس افراد کے ہمراہ ایک کشتی میں
سوار ہوتے تھے۔ اور ایک ماہ تک دریائے طنجانی کی وجہ سے دریا ہی
میں چکر کاٹتے رہے۔ پھر ایک جزیرے میں اتر گئے جس میں ایک حیوان
سے ان کی ملاقات ہوئی جس کے بدن پر بال بہت زیادہ تھے۔ اس
حیوان نے اُن سے کہا کہ میں ایک جاسوس ہوں اور ایک آدمی کی بھی
نشان دہی کی جو ایک گرجے میں تھا تقسیم کہتے ہیں کہ ہم جلدی سے گرجے میں
پہنچے۔ ۳۱ میں ایک موٹے مضبوط آدمی کو ہم نے لوہے کی مضبوط زنجیروں
میں جکڑا ہوا دیکھا جس کے دونوں ہاتھ گردن کے ساتھ زنجیروں سے
باندھے گئے تھے ہم نے کہا تو کین ہے؟ کہنے لگا کہ میں مسیح دجال ہوں
اور بہت جلد مجھے نکلنے کی اجازت ملے گی۔ حضورؐ نے فرمایا کہ: دجال بوشام
میں ہے یا بحرین میں نہیں بلکہ وہ مشرق کی جانب سے نکلے گا۔ اور ہاتھ
سے آپ نے مشرق کی طرف اشارہ فرما دیا۔

تقسیم داریؑ کی اس روایت کی بنیاد پر بعض صحابہ کرام کی رائے یہ تھی کہ دجال
اکبر۔ ابن صیارہ کی بجائے وہ قیدی شخص ہو گا جو تقسیم داریؑ کی اس روایت میں ذکر
کیا گیا ہے۔

لیکن! حقیقت یہ ہے کہ اس قیدی شخص کے متعلق جو بعض صحابہ کرامؓ نے
دجال اکبر ہونے کی رائے ظاہر فرمائی تھی۔ اس کی بنیاد بھی یہ نہ تھی کہ حضورؐ نے
محبوس فی الجزیرہ کے بارے میں دجال اکبر ہونے کا کوئی قطعی فیصلہ فرمایا تھا بلکہ
صرف یہ امر تھا کہ دجال اکبر کے متعلق حضورؐ کو جن سنات کا علم دیا گیا تھا۔ اس

قیدی شخص کی اکثر صفات ان کے موافق تھیں۔ تو صفات کی اس باہمی موافقت اور موافق کی وجہ سے حضورؐ نے اس مقتید فی الجزیرہ شخص کے بارے میں رجال اکبر ہونے کا زیادہ اندیشہ اور قوی خطرہ ظاہر فرما دیا نہ کہ حضورؐ نے اس کو یقینی طور پر آنے والا فتنہ پرداز الدجال الاکبر قرار دے دیا تھا۔ ورنہ پھر اس کے بارے میں نہ صحابہ کرامؓ کے مابین اختلاف ممکن تھا۔ اور نہ اُن کے بعد ائمہ، محدثین کے مابین۔ حالانکہ صحابہ کرامؓ کی طرح بعد کے ائمہ حدیث بھی شخصیت رجال کے بارے میں باہدگر مختلف ہیں۔ اس سے صاف طور پر معلوم ہوتا ہے کہ شخصیت رجال کے بارے میں حضورؐ کو بذریعہ وحی کوئی علم نہیں دیا گیا تھا جو کچھ علم اس کے بارے میں آنحضورؐ کو دیا گیا تھا۔ وہ صرف یہی تھا کہ رجال ایک شخص ہوگا جو قیامت کے قریب ظاہر ہوگا۔ اور اس کی یہ اور یہ صفات ہوں گی۔ اور امت کے لیے بڑے فتنہ کا باعث ہوگا۔“

اختلاف روایات کا نتیجہ

احادیث اور روایات کے اختلاف ہی کا نتیجہ ہے کہ رجال کی شخصیت کے بارے میں علمائے سلف ایک مرکزی نقطہ پر متفق نہیں ہوئے ہیں بلکہ آپس میں بے حد مختلف ہیں صحابہ کرامؓ میں اس مسئلہ کے متعلق دو مذاہب پائے جاتے ہیں۔ ایک جماعت کا مذہب یہ ہے کہ ابن صیار ہی رجال اکبر ہے اور جزیرہ کا قیدی شخص رجال نہیں ہے۔ اسی جماعت میں حضرت عمرؓ جائز اور ابن عمرؓ اسی طرح ابوذرؓ اور ابن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہم شامل ہیں۔ بلکہ ابوذرؓ اور ابن مسعودؓ نے تو یہاں تک ابن صیار کے رجال ہونے پر اپنا جزم اور یقین ظاہر کیا ہے کہ دونوں

حضرات نے یہ کہا ہے: کہ ابن سیاد کے دجال ہونے پر اگر دس دس قسمیں بھی ہم کھائیں گے
 تو یہ ہمیں بہت پسند ہوگا۔ بہ نسبت اس کے کہ ہم اس کے متعلق ایک دفعہ بھی حلف نہیں
 کہ وہ دجال نہیں ہے۔ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے دونوں کے متعلق درج ذیل روایت
 امام احمد اور طبرانی کے حوالے نقل کی ہے:

وقد اخرج احمد من حديث ابى ذر انه قال لان
 ا حلفت عشر مرات ان ابن سياد هو الدجال احب الى من
 ان ا حلفت واحدة انه ليس هو۔ وسند صحيح ومن حاشا
 ابن مسعود نحوه۔ لكن قال سبعا بديل عشر مرات۔ اخرجہ
 الطبرانی والله اعلم۔ فتح الباری ج ۳ ص ۲۸۰

”امام احمد نے بر سند صحیح ابو ذرؓ سے یہ نقل کیا ہے کہ انہوں نے یہ فرمایا
 ہے کہ دس بار میرا یہ قسم اٹھانا کہ ابن سیاد ہی دجال ہے مجھ سے زیادہ
 پسند ہے کہ میں ایک دفعہ یہ قسم اٹھاؤں کہ ابن سیاد دجال نہیں ہے۔
 طبرانی نے ابن مسعودؓ سے بھی اس طرح کی ایک روایت نقل کی ہے جس
 میں یہ ذکر ہے کہ ابن مسعودؓ نے بھی ابو ذرؓ کی طرح ابن سیاد کے دجال ہونے
 پر قسم کھانے کو پسند کیا ہے۔ لیکن اس میں دس بار کی بجائے سات بار کا ذکر
 کیا گیا ہے۔“

اس کے برخلاف صحابہ کرامؓ میں دوسری ایک جماعت کا مذہب یہ رہا ہے کہ
 ابن سیاد کی بجائے دجال جزیرے والا قیدی شخص ہے۔ جو تمیم داری والی روایت میں
 ذکر کیا گیا ہے۔ اور جس کے ساتھ تمیم داری کی ملاقات ہوئی تھی۔ غافلہ بنت قیسؓ

اور دوسرے چند صحابہ اسی کے قائل رہے ہیں۔

محدثین کے مذاہب

صحابہ کرام کے بعد جب ہم محدثین کے اقوال کی طرف رجوع کرتے ہیں تو ان میں بھی دجال کی شخصیت کے بارے میں اختلاف پایا جاتا ہے۔ اور کسی ایک شخص کے دجال اکبر ہونے پر یہ متفق نہیں ہیں۔ بلکہ اس بارے میں ان کے ہاں تین شہور مذاہب پائے جاتے ہیں۔

بعض ائمہ کا مذہب یہ ہے کہ دجال ابن مٹیاد ہے۔ اور بعض دوسرے محدثین کا مذہب یہ ہے کہ ابن مٹیاد اگرچہ مختلف دجالوں میں سے ایک دجال ضرور تھا مگر وہ دجال ہرگز نہ تھا جو قیامت کے قریب ایک علامت کے طور پر ظاہر ہوگا۔ اور حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے ہاتھوں مارا جائے گا۔ یہ دجال وہ شخص ہوگا جو فریضے میں مقید ہے۔ اور تمیم داری کی اس سے ملاقات ہو چکی ہے۔

تیسرا مذہب یہ ہے کہ دجال اکبر کوئی انسان نہیں۔ بلکہ ایک شیطان ہے جو یمن کے بعض جزیروں میں قید کیا گیا ہے۔ اور جب اس کے خروج کا وقت آئے گا تو اللہ تعالیٰ اسے آزاد کرے گا۔ اور پوری امت کے لیے باعث فتنہ بنے گا۔ اس اختلاف سے یہ بات خود بخود واضح ہو جاتی ہے کہ شخصیت دجال کا مسئلہ کوئی قطعی مسئلہ نہیں ہے۔ اور نہ پوری امت میں متفق علیہ ہے۔ کیونکہ نہ احادیث اور روایات کسی خاص اور متین شخص کے دجال اکبر ہونے پر قطعی طور سے دلالت کرتی ہیں اور نہ سلف کسی متین شخص کے دجال اکبر ہونے پر متفق ہوئے ہیں لہذا کسی خاص شخص کے بارے میں یہ عقیدہ رکھنا کہ وہی آنے والا دجال اکبر ہوگا۔ اسلامی عقیدہ معلوم نہیں ہوتا۔ کیونکہ اسلامی عقائد نہ

علماء سلف مختلف ہونے میں بعض کہتے ہیں کہ وہ اپنی باتوں سے ثابت ہو کر مدینہ میں مسلمان مرا ہے۔ جب اس پر لوگوں نے ناز جنازہ پڑھنے کا ارادہ کیا تو اس کے چہرے کو بے نقاب کر دیا تاکہ لوگ اسے دیکھیں اور لوگوں سے کہا گیا کہ تم اس پر گواہ رہو۔

اور امام نوویؒ نے کہا ہے کہ علماء نے کہا ہے کہ ابن صیاد کا قصہ مشکل اور اس کا معاملہ مشتبہ ہے لیکن یہ بات یقینی ہے کہ وہ مختلف وجہوں میں سے ایک دجال ضرور تھا۔ اور ظاہر یہ ہے کہ حضور کو ابن صیاد کے بارے میں بذریعہ وحی کوئی علم نہیں دیا گیا تھا بلکہ وحی کے ذریعہ وہ یہ علم دیا گیا تھا کہ دجال کی یہ اور یہ صفات ہوں گی۔ چونکہ ابن صیاد میں بھی دجال ہونے کی علامات اور صفات موجود تھیں۔ اگرچہ شخصیت کے متعلق کوئی علم نہیں تھا اس لیے حضور نے اس کے بارے میں کوئی قطعی فیصلہ نہیں فرمایا۔ البتہ حضرت عمرؓ سے یہ فرمایا کہ اس کو قتل کرنے میں آپ کا کوئی فائدہ نہیں ہے۔

اس عبارت میں امام نوویؒ اور علامہ خطابی کے جو اقوال نقل کیے گئے ہیں ان سے ابن صیاد کے بارے میں صریح طور پر درج ذیل پانچ باتیں معلوم ہوتی ہیں ایک یہ کہ ابن صیاد کے دجال اکبر ہونے پر سلف متفق نہیں ہیں بلکہ اس میں ان کے درمیان اختلاف پایا جاتا ہے۔ دوسری یہ کہ بعض علماء سلف کا اس کے متعلق دعویٰ یہ ہے کہ وہ اپنی نام غلط باتوں سے ثابت ہو کر مدینہ ہی میں مسلمان مرچکا ہے تیسری یہ کہ ابن صیاد کا معاملہ علماء سلف کے نزدیک مشتبہ رہا ہے اور یقینی طور پر انہوں نے

اس کو بالاتفاق دجال نہیں قرار دیا ہے۔ چوتھی یہ کہ گو وہ دجال اکبر نہیں تھا، مگر ان دجالوں میں سے بعض علما کے نزدیک ایک دجال ضرور تھا جو حضور کی بعثت کے بعد ظاہر ہونے والے ہیں۔ پانچویں اور آخری بات یہ معلوم ہوئی کہ حضور کو دجال کی شخصیت کے بارے میں بذریعہ وحی کوئی علم نہیں دیا گیا تھا۔ وحی کے ذریعہ سے جو کچھ علم حضور کو عطا کیا گیا تھا وہ صرف معانی دجال کا علم تھا نہ کہ شخصیت دجال کا۔ ان پانچ باتوں کے علاوہ اختلف السلف فی امر ابن صیاد کی عبارت سے اوپر کے تین مذاہب میں سے پہلا مذہب بھی معلوم ہوا کہ ابن صیاد کے بارے میں بعض ائمہ کا مذہب یہ ہے کہ وہ دجال اکبر ہے۔

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے ابن صیاد کے بارے میں امام بیہقی کی رائے اس طرح پیش کی ہے:

و احباب البیہقی عن قصة ابن صیاد فقال یس فی حدیث جابر اکثر من سکوت النبی صلی اللہ علیہ وسلم علی حلف عمر فیجتمل ان یکون النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان متوقفا فی امرہ ثم جازہ الثبت من اللہ تعالیٰ بانه غیبرہ علی ما یقتضیہ قعۃ تمیم الداری و بہ تمسک من جزم بان الدجال غیر ابن صیاد و طریقہ اصح و نکوت الصفة التي فی ابن صیاد وافقت ما فی اللہ جال۔
فتح الباری، ج ۱۳ ص ۲۰۸

ابن صیاد کے قصہ کا امام بیہقی نے یہ جواب دیا ہے کہ حضرت جابر کی

حدیث میں اس سے زیادہ کوئی چیز نہیں کہ حضرت عمر کی قسم پر حضورؐ نے غلو اختیار فرمائی ہو کہ آپؐ کو اس معاملے میں اس وقت تک توقف رہا ہو۔ پھر اس کے بعد حضورؐ کو اللہ کی طرف سے یہ اطمینان حاصل ہوا ہو کہ رجال ابن صیاد نہیں بلکہ کوئی اور ہے جیسے تمیم داری کے قصے سے معلوم ہوتا ہے۔ اسی تمیم داری کے قصہ سے ان لوگوں نے استدلال قائم کیا ہے جو جزم اور یقین کے ساتھ کہتے ہیں کہ رجال ابن صیاد کے علاوہ کوئی اور شخص ہے۔ اور ان کا یہ طریقہ استدلال زیادہ صحیح ہے۔ لہذا ابن صیاد کی صفت رجال کی صفات کے ساتھ موافق تھی۔ اس لیے حضورؐ نے اس کے حق میں توقف کیا۔

اس کے بعد حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے تمیم داری کی روایت نقل کر کے لکھا ہے:
وفي بعض طرقه عند البيهقي انه شيخ وسند صالح.

رفع ج ۳ ص ۱۲۷۸

”تمیم داری کی حدیث کے بعض طریقوں میں یہ ذکر ہے کہ جزیرے میں قیدی شخص بڑھا تھا اور اس کی سند صحیح ہے۔“

پھر تمیم داری کی حدیث پر امام بیہقی نے جو تبصرہ کیا ہے اور اس سے جو نتیجہ اخذ کیا ہے۔ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے اس کو اس طرح ذکر کیا ہے:

قال البيهقي فيه ان الدجال الاكبر الذي يخرج في آخر الزمان غير ابن صياد - وكان ابن صياد احد الدجالين الكذابين الذين اخبر النبي عليه السلام بخروجهم

وكان الذين يخدمون بان ابن صياد هو الدجال لم يسمعوا
بقصة تميم والا فالجمع بينهما بعيد -

اذ كيف يلتئم ان يكون من كان في اثناء الحيرة النبوة
شبه المختلوع ويجتمع به النبي صلى الله عليه وسلم ويأله
ان يكون شيخاً كبيراً مسجونا في جزيرة من جزائر البحر موثقاً
بالحديد ليستفهم عن خبر النبي صلى الله عليه وسلم هل
خرج ام لا - فالاولى ان يحمل على عدم الاطلاع - ا -

رفتح ج ۱۳ - ص ۲۷۸

”بیہوشی“ نے کہا ہے کہ تميم داری کی روایت سے ثابت ہے کہ جال
اکبر جو آخری زمانے میں ظاہر ہوگا - وہ ابن صیاد کے ماسوا دوسرا
کوئی شخص ہوگا - البتہ ابن صیاد دوسرے ان رجالوں میں سے ایک
رجال تھا جن کے خروج کی حضورؐ نے خبر دی ہے - اور جنہوں نے ابن صیاد
کے رجال اکبر ہونے پر جزم کیا ہے، انہوں نے تميم داری کا قصہ نہیں سنا
ہے - ورنہ دونوں کے مابین جمع بہت ہی بعید ہے “

آخر یہ کیسے ممکن ہے کہ جو شخص را بن صیاد حیات نبوی کے اثناء
میں قریب البلوغ ہوا اور حضورؐ نے اس سے مل کر کچھ باتیں بھی پوچھی ہوں
پھر وہ حضورؐ کی آخری زندگی میں یکدم بوڑھا بھی ہو جائے اور روستہ کی
زنجیروں میں جکڑا ہوا دریا کے ایک جزیرے میں قید بھی ہو جائے ؟ اور
حضورؐ کے متعلق یہ دریافت بھی کرے کہ وہ نکلے ہیں یا نہیں ؟ دلہذا یہ

دونوں ایک شخص نہیں ہو سکتے، اس لیے بہتر یہ ہے کہ ان کا یہ جرم تقسیم
داری کے قصہ سے لاعلمی پر حمل کیا جائے :-

امام بیہقی کے مذکورہ بالا اقوال سے جو امور بطور ماہصل و جال کے متعلق معلوم
ہوتے ہیں۔ وہ درج ذیل ہیں :-

(ا)، و جال اکبر ابن صیاد نہیں ہے۔ بلکہ قیدی فی الجزیرہ ہے۔

(ب)، ابن صیاد اور متقید فی الجزیرہ دونوں الگ الگ شخصیتیں ہیں۔ یہ دونوں
شخصیتیں ہرگز ایک نہیں ہو سکتیں۔ کیونکہ ابن صیاد کو حضورؐ نے اپنی مدنی زندگی میں
ایسی مانت میں دیکھا تھا کہ وہ ابھی بالغ بھی نہیں تھا۔ اور قیدی شخص سے تقسیم داری کی
جو ملاقات ہوئی تھی اس وقت وہ بڑھا تھا۔ تو یہ کیسے ممکن ہے کہ ایک نابالغ بچہ
زیادہ سے زیادہ دس سال میں بڑھا ہو جائے۔ نیز ابن صیاد کو حضورؐ کا خروج اور
ظہور پہلے سے معلوم ہو چکا تھا تو تقسیم داری سے وہ کس طرح یہ دریافت کر سکتا ہے کہ
ہل خروج رسول الاقصین ام لا؟

(ج)، حضرت عمرؓ نے ابن صیاد کے و جال اکبر ہونے پر جو قسم کھائی تھی اور حضورؐ
نے اس پر خاموشی اختیار فرمائی تھی۔ وہ ابن صیاد کے و جال ہونے کی تقریر و توثیق
نہیں قرار دی جاسکتی۔ ہو سکتا ہے کہ حضورؐ نے خاموشی اس بنا پر اختیار فرمائی ہو کہ
و جال کی شخصیت کے متعلق حضورؐ کو بذریعہ وحی یہ علم نہیں دیا گیا تھا کہ وہ ابن صیاد
یا کوئی دوسرا شخص ہو گا۔ بلکہ صفات و جال کا علم دیا گیا تھا۔ اور ابن صیاد میں و جال
کی صفات موجود تھیں۔ اس لیے آپؐ نے اس کے بارے میں تو قفت فرما دیا اور
خاموشی اختیار فرمائی۔

د۔ جن علمائے سلف نے ابن صبیاد کے دجال ہونے پر اپنا جزم اور یقین ظاہر کیا ہے انہوں نے نعیم داری کا قصہ نہیں سنا تھا۔ بعد میں ممکن ہے کہ انہوں نے اپنی راستے بدل دی ہو۔

دجال اکبر انسان نہیں بلکہ ایک شیطان ہے

دجال کی شخصیت کے بارے میں تیسرا مذہب یہ ہے کہ وہ کوئی انسان نہیں بلکہ ایک شیطان ہے جو زمین کے بعض جزیروں میں قید کیا گیا ہے۔ یہ مذہب محدثین میں سے جبیر بن نفیر، ثریٰ بن عبید، عمرو بن اسود، اور کثیر بن مرہ کا ہے۔ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے ان حضرات کا یہ مذہب امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کے شیخ نعیم بن حماد کے حوالے سے اس طرح ذکر کیا ہے:

وذكر نعیم بن حماد شیخ البخاری فی کتاب الفتن احادیث تتعلق بالدجال وخروجه - منها ما اخرجہ من طریق جبیر بن نفیر و شریح بن عبید و عمرو بن الاسود و کثیر بن مرہ - قالوا جميعا الدجال ليس هو انسان وانما هو شيطان - موثق بسبعين حلقة في بعض جزائر اليمن لا يعلم من اوثقه فاذا آن ظهوره فك الله عنه كل عام حلقة - ۱۵ (فتح ج ۱۳ ص ۲۷۹)

”امام بخاری کے شیخ نعیم بن حماد نے کتاب الفتن میں دجال اور اس کے خروج کے متعلق چند احادیث ذکر کی ہیں جن میں سے ایک وہ حدیث ہے جس کو اس نے جبیر بن نفیر، ثریٰ بن عبید، عمرو بن اسود، اور کثیر بن مرہ کے

طریقہ کے روایت کیا ہے۔ ان سب نے یہ کہا ہے کہ دجال کوئی انسان نہیں بلکہ ایک شیطان ہے جو کسی جزیرہ بین میں ستر متھڑیوں سے باندھ کر قید کیا گیا ہے۔ مگر یہ معلوم نہیں ہے کہ کس نے اُسے قید کر دیا ہے۔ جب اس کے ظہور کا وقت آئے گا تو ہر سال اللہ تعالیٰ اس سے ایک ایک سترھڑی کھول کھول کر اُسے آزاد کرے گا۔

اس روایت سے؟ ہاں یہ بات بے راحت ثابت ہوتی کہ دجال اکبر کے متعلق بعض علمائے سلف کا مذہب یہ ہے کہ وہ کوئی انسان نہیں بلکہ ایک شیطان ہے۔ ہاں یہ بات بھی ثابت ہو گئی کہ ان کے نزدیک دجال اکبر ابن مسیاد بھی نہیں ہے اور جزیرے کا وہ قیدی بھی نہیں جو تمیم داری کی روایت میں ذکر کیا گیا ہے۔ کیونکہ وہ دونوں انسان تھے اور دجال ان کے نزدیک انسان نہیں بلکہ ایک شیطان ہے۔

ابن مسیاد کا انسان ہونا تو ظاہر ہے کیونکہ وہ ایک یہودی النسل شخص تھا جو مدینہ میں یہودی باپ اور یہودیہ ماں سے پیدا ہوا تھا۔ اور محبوس فی الجزیرہ کے بارے میں بھی تمیم داری کی روایت میں یہ تصریح ہے کہ: فاذا اعظم الانسان رأینا فیہ "یعنی یہاں ایک موٹے بدن کے انسان کو ہم نے دیکھا" اور یہاں اس روایت میں دجال سے انسان ہونے کی نفی کی گئی ہے الدجال لیس هو بانسان۔ اس سے صاف طور پر معلوم ہوتا ہے کہ ان علمائے سلف کے نزدیک دجال اکبر ابن مسیاد اور تمیم داری کی روایت میں مذکور قیدی کے علاوہ ایک تیسرا شخص ہے جو دونوں سے مختلف ہے۔

حافظ ابن حجر کا رجحان

اوپر کے تین مذاہب میں سے حافظ ابن حجر رحمہ اللہ کا رجحان دوسرے مذہب کی طرف ہے کہ دجال اکبر وہ شخص ہے جو جزیرہ میں مقید ہے اور تمیم داریؒ کی اس ملاقات ہوئی ہے جس طرح کہ امام بیہقیؒ کہتے ہیں۔ اور ابن صیاد کے متعلق ان کی رائے یہ ہے کہ وہ ایک شیطان تھا جو اس وقت دجال کی صورت میں ظاہر ہوا تھا۔ اور پھر اصبہان کی طرف جا کر وہاں روپوش ہو گیا ہے۔ جب دجال اکبر ظاہر ہو گا۔ اس وقت وہ بھی اُس کے ساتھ ظاہر ہو جائے گا۔ چنانچہ تمیم داریؒ اور ابن صیادؒ والی دونوں روایتوں کے مابین تطبیق کرتے ہوئے حافظ موصوفؒ لکھتے ہیں:

واقرب ما یجمع بہ ما تضمنہ حدیث تمیم وکون ابن صیاد
هو الدجال ان الدجال بعینہ هو الذی شاہدہ تمیم موثقاً
وان ابن صیاد شیطان تبدی فی صورۃ الدجال فی تلك
المدة الی ان توجه الی اصبہان فاستمر مع قریبہ الی ان
تجئ المدة التي قدر الله تعالى خروجه فیہا۔ ۱۵

”تمام طریقوں میں سے قریب ترین طریقہ جس سے کہ تمیم داریؒ کی حدیث اور ابن صیادؒ کو دجال اکبر ثابت کرنے والی حدیثوں کے مابین جمع ہو سکتا ہے یہ ہے کہ دجال اکبر تو وہ معین شخص ہے جو تمیم داریؒ نے ایک جزیرے میں مقید دیکھا ہے۔ اور ابن صیادؒ ایک شیطان تھا جو اپنے وقت میں بصورت دجال ظاہر ہوا تھا۔ پھر اصبہان میں جا کر اپنے ساتھی کی طرح روپوش ہو گیا۔ اور خروج دجال کے زمانے تک روپوش رہے گا۔“

اس عبارت میں حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے اگرچہ اپنی رائے یہ ظاہر کر دی کہ رجال اکبر وہ شخص ہے جو محبوس فی الجزیرہ ہے۔ لیکن اس کے ساتھ ساتھ وہ اس حقیقت کا بھی اتراف کرتے ہیں کہ رجال اکبر کا معاملہ انتہائی مشتبہ ہے۔ اور یہی وجہ ہے کہ امام بخاری نے تمیم داری کی حدیث کے متعلق میں ابن صیاد والی حدیثوں کو ترجیح دی ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ کی رائے میں رجال اکبر ابن صیاد ہے نہ کہ محبوس فی الجزیرہ۔ چنانچہ حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں :-

ولشدة التباس الامر في ذلك سلك البخاري مسلك

الترجيح فاقصر على حديث جابر عن عمر في ابن صياد

وبعد يخرج حديث فاطمة بنت قيس في قصة تميم

”اور چونکہ رجال کا معاملہ انتہائی مشتبہ ہے اس لیے امام بخاری

نے ترجیح کا مسلك اختیار کیا ہے۔ پس اس بنا پر امام موصوف

نے ابن صیاد کے بارے میں جائزہ کی حدیث من مکررہ التفا کے فاطمہ

بنت قیس کی حدیث کو جس میں تمیم داری کا ذکر کیا گیا ہے، نقل نہیں کیا۔

اوپر کے تین مذاہب پر مفسرہ

شخصیت رجال کے بارے میں اوپر جو تین مذاہب ذکر کیے گئے اگر ان کو

مسلمات دین اور اصول شریعت کی روشنی میں دیکھا جائے تو ان میں سے کسی ایک کو

بھی یہ مقام حاصل نہیں ہے کہ اس پر رجال اکبر کے بارے میں اسلامی عقیدے کی

بنیاد رکھی جاسکے اس کے لیے ہمارے پاس چند وجوہ ہیں جنہیں ہم ذیل میں بیان کیے

دیتے ہیں :-

وجہ اول - شریعت مقدسہ میں ہم کو جو اسلامی عقائد معلوم ہو چکے ہیں ان
 ل یہ خاصیت ہے کہ امت کے اسلاف ان میں مختلف نہیں بلکہ متفق ہو کر رہتے ہیں۔
 اور دجال کی شخصیت کے بارے میں اسلاف بھی مختلف ہیں اور کسی ایک شخص کے دجال
 اکبر ہونے پر متفق نہیں ہوئے ہیں۔ ایک جماعت اس بات کی قائل رہی ہے کہ دجال
 اکبر ابن صیاد ہے۔ اس کے برخلاف ایک جماعت ایسی بھی ہے جو ابن صیاد کی بجائے
 اس قیدی شخص کو دجال اکبر سمجھ رہی ہے جس سے کہ تقسیم داری کی ملاقات ہوئی تھی۔
 اسلاف میں مذکورہ بالا دونوں جماعتوں کے علاوہ ایک تیسری جماعت بھی ملتی
 ہے جو اس بات کی متفقہ رہی ہے کہ دجال اکبر انسان نہیں بلکہ ایک شیطان ہے
 جو یمن کے بعض جزائر میں مقید ہے۔ اور قیامت کے قریب ظاہر ہوگا۔ اور یہ
 اختلاف صدر اول سے برابر ہر زمانے میں پلا آیا ہے۔ یہ اختلاف خود بتلارہا
 ہے کہ اسلام میں کسی شخص معین کے بارے میں یہ عقیدہ رکھنا کہ وہی دجال اکبر ہوگا
 نہ ضروری ہے اور نہ اسلامی عقائد میں شمار کیا جاسکتا ہے۔ کیونکہ اسلامی عقیدے
 میں ملت اسلامیہ کے اکابر اور امت کے اسلاف کے مابین اس قدر شدید اختلاف
 ہرگز رونما نہیں ہو سکتا جس قدر کہ شخصیت دجال میں ہے۔ بلکہ اس کا متفق علیہ
 ہونا ضروری ہے۔ اور یہاں کسی ایک شخص پر بھی اتفاق موجود نہیں ہے۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ پوری امت اس بات پر متفق ہے کہ اسلامی عقائد قطعی
 اور یقینی ہوا کرتے ہیں۔ اور یقینیات کے لیے بنیاد یا تو قرآن کریم کی قطعی الدلائل آیتیں
 ہو سکتی ہیں جو اسلام کے یقینی عقیدے پر قطعی دلائل کرتی ہوں۔ اور جن میں متعلقہ عقیدے
 کے علاوہ دوسری کسی چیز کا اصلاً احتمال نہ ہو۔ یا وہ امارت ہو سکتی ہیں جو ثبوت کے

اقتباس سے متواتر اور دلالت کے اعتبار سے قطعی ہوں۔ اور جن میں مذکورہ عقیدہ کے ماسوا
 دوسری کسی چیز کے لیے اصلاً کوئی گنجائش موجود نہ ہو۔ اور یا پھر تفسیر سے درجے میں
 اسلامی عقیدے کی بنیاد وہ اجماع ہو سکتا ہے جو عہدِ صحابہ میں تمام صحابہ کی تصریح کے
 ساتھ منعقد ہو چکا ہو۔ اور ہم تک تو اتر کے طریقے سے منقول ہیں مگر چلا آیا ہو۔
 ان میں بنیادوں کے علاوہ اسلامی عقیدے کے لیے پختہ کرئی چیز بنیاد نہیں بن
 سکتی۔ اور یہ بات اظہر من الشمس ہے کہ آج تک کوئی بھی معین شخص ایسا نہیں مل سکا ہے
 جس کا دجال اکبر مہنا قرآن کریم کی کسی سریح اور قطعی الدلالتہ آیت سے ثابت ہو چکا ہو
 یا اس کے دجال اکبر ہونے پر متواتر اور قطعی الدلالتہ احادیث وارد ہوئی ہوں، یا پھر
 اس معین شخص کے دجال اکبر ہونے پر عہدِ صحابہ میں اجماع نسبی ہو چکا ہو۔ اور متواتر ہم
 تک پہنچا بھی ہو۔ اور جب یہ تینوں بنیادیں یہاں موجود نہیں ہیں تو معین شخص کو دجال اکبر
 قرار دینا بھی کوئی اسلامی عقیدہ نہیں ہے۔

رہیں وہ روایات اور احادیث جن میں خاص خاص اشخاص کا ذکر کیا گیا ہے تو وہ
 تمام کی تمام قطعی الثبوت بھی ہیں اور قطعی الدلالتہ بھی۔ اور ایسی روایات اگرچہ عمل کے لیے
 تو بنیاد بن سکتی ہیں مگر ایک شرعی عقیدے کے لیے بنیاد ہرگز نہیں بن سکتی ہیں۔ کما هو
 المصرح فی اسفارہم و زجرہم۔

تیسری وجہ یہ ہے کہ اگر معین شخص کے متعلق دجال اکبر ہونے کا عقیدہ رکھنا
 اسلامی عقائد میں شمار ہوتا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس معین شخص کے بارے
 میں جہنم اور صراحت کے ساتھ یہ فرمایا ہوتا کہ یہ شخص دجال اکبر ہوگا۔ لیکن صحاح ستہ
 میں کوئی بھی صحیح اور مزبور روایت ایسی نہیں مل سکتی جس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم

نے کسی معین شخص کے حق میں جرم اور مراعت کے ساتھ و جبال اکبر ہونے کا کوئی حکم اور فیصلہ فرمایا ہو۔ اور جن جن اشخاص کے بارے میں اسلاف کے مختلف گروہوں نے و جبال اکبر ہونے کا خیال ظاہر کیا ہے یا ان کے بارے میں اپنے جرم کا اظہار کیا ہے، وہ محض ان کے اپنے اپنے اجتہادی فیصلے تھے، جو بعض روایات صحیحہ سے انہوں نے مستنبط کیے تھے، نہ کہ حضورؐ نے ان اشخاص میں سے کسی معین شخص کے بارے میں یہ فیصلہ فرمایا تھا کہ وہی و جبال اکبر ہوگا۔

اصح ترین روایتوں کا حال

اس بارے میں اسانید کے اعتبار سے اصح ترین روایتیں دو قسم کی ہیں ایک وہ جن میں ابن صباد کا ذکر آگیا ہے۔ دوسری وہ جن میں تمیم داری کا قصہ ذکر کیا گیا ہے۔ مگر ان دونوں قسم کی روایتوں کا حال یہ ہے کہ ان میں کوئی نقطہ ایسا نہیں ملتا، جس سے یہ ثابت ہو سکے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے ان ارشادات میں ابن صباد کو قطعی طور پر و جبال اکبر قرار دیا ہے یا اس قیدی شخص کو جس کے ساتھ تمیم داری کی ملاقات ہوئی تھی۔

ان روایات سے حد سے حد جو کچھ ثابت ہو سکتا ہے وہ صرف یہ ہے کہ حضورؐ کو و جبال اکبر کی جن صفات کا علم بذریعہ وحی دیا گیا تھا ان میں سے بعض صفات چونکہ ابن صباد میں پائی جاتی تھیں، اس لیے حضرت عمرؓ نے جب حضورؐ کے سامنے ابن صباد کے و جبال اکبر ہونے کی قسم کھائی تو اس اندیشہ سے کہ شاید یہی و جبال اکبر ہو۔ حضورؐ نے اس پر خاموشی اختیار فرمائی۔ اسی طرح تمیم داریؓ نے جب اس کے بعد آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے مجوسؓ کی الجزیرہ کے حالات اور صفات بیان کیں تو

حضور کو ابن مبیاد کی بہ نسبت اس سے زیادہ خطرہ اور اندیشہ لاحق ہوا اور آپ نے اس کے بارے میں بھی امت کو متنبہ فرمایا کہ کہیں یہی شخص دجال اکبر نہ ہو؟
باقی رہی یہ بات کہ حضور نے اپنے ارشادات میں ان دونوں اشخاص میں سے کسی ایک کے بارے میں دجال اکبر ہونے کا کوئی قطعی فیصلہ فرمایا ہے تو یہ ان روایات سے ہرگز ثابت نہیں ہے چنانچہ سلف کے سابقہ اختلافات سے واضح ہے۔

اسی طرح جن لوگوں نے تسیم داری کی روایت کے متعلق یہ دعویٰ کیا ہے کہ وہ قطعی طور پر قیدی شخص کے دجال اکبر ہونے پر دلالت کرتی ہے، ان کا یہ دعویٰ بھی قابل تسلیم نہیں ہے۔ چنانچہ آگے چل کر ہم اس کو واضح کریں گے۔ جہاں تسیم داری کی روایت پر بحث کی جائے گی۔ رہا تسیم اندسب کہ دجال اکبر انسان نہیں ہے بلکہ ایک شیطان ہے! تو اس کے متعلق حافظ ابن حجر رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

ولعل هؤلاء مع كونهم ثقات تلقوا ذلك من بعض

کتاب اہل الکتاب - ۱۱ (نتیجہ ج ۱۳ ص ۲۷۹)

”اور شاید ان لوگوں نے باوجودیکہ وہ ثقات ہیں۔ اس کو اہل کتاب

کی بعض کتابوں سے لیا ہو۔“

لہذا اس کو بھی یہ مقام حاصل نہیں ہے کہ اس پر دجال کے متعلق کسی عقیدے کی بنیاد رکھی جاسکے۔

تخصیص دجال کے بارے میں ایک اور مذہب

اور پر کے تین مذاہب کے بعد تخصیص دجال کے بارے میں چوتھا مذہب یہ

وہ جانتا ہے کہ دجال اکبر کوئی ایسا معلوم و موجود شخص نہیں ہے جس کے متعلق حضورؐ نے یہ قطعی فیصلہ فرمایا ہو کہ یہی شخص دجال اکبر ہوگا۔ جو قیامت کے قریب ظاہر ہوگا پھر حضرت عیسیٰ علیہ السلام اس کو آکر قتل کریں گے۔ بلکہ دجال ایک نامعلوم شخص ہے جو قیامت کے قریب امت کے لیے ایک عظیم فتنہ بن کر ظاہر ہوگا۔ اور ان صفات کا حامل ہوگا جو صحیح احادیث میں وارد ہوئی ہیں۔ پھر آسمان سے حضرت عیسیٰ علیہ السلام نازل فرما کر اُسے قتل کریں گے۔

اصول شریعت۔ اور مسلمات دین کے پیش نظر ہم اس مسئلہ میں اپنی دیاقت رائے پر رکھتے ہیں کہ اقرب الی الصواب یہی آخری مذہب ہے۔ اس لیے دجال کے بارے میں ہمارے نزدیک اگر کوئی اسلامی عقیدہ ہو سکتا ہے، تو وہ صرف یہ ہے کہ دجال اکبر تا حال معلوم نہیں ہو سکا ہے البتہ قیامت کے قریب خاص خاص صفات کا حامل بن کر ظاہر ہوگا۔ اور پھر عیسیٰ ابن مریم کے ہاتھوں مارا جائے گا۔ اس مذہب کو اقرب الی الصواب ثابت کرنے کے لیے ہمارے پاس چند دلائل ہیں جنہیں ہم ذیل میں نمبر وار ذکر کر دیتے ہیں:

یہ بات تمام علماء کے نزدیک بالاتفاق مسلم ہے کہ دجال دوسری متعدد علامات کی طرح قرب قیامت کی ایک علامت ہے۔ اور یہ ایک قطعی مسئلہ اور مسلم حقیقت ہے کہ قیامت کے متعلق جو علم خدا کے سوا دوسروں کو دیا گیا ہے۔ وہ صرف اتنا ہے کہ قیامت آئے گی۔ اور نظام عالم درہم برہم ہو کے رہے گا۔ تاکہ ہر شخص کو اپنے اپنے اعمال کا پورا پورا بدلہ مل جائے۔ رہا اس کے متعلق خصوصی وقت کا علم تو یہ علم خدا کے سوا کسی کو بھی حاصل نہیں ہے؛ حضرت جبریلؑ نے جب اس کے متعلق

حضرت سے دریافت کر دیا کہ: متى الساعة؟ قیامت کب آئے گی؟ تو حضرت نے اس کو یہ جواب دیا کہ: ما السؤل عنها با علم من السائل۔ یعنی میرا علم تم سے اس بارے میں زیادہ نہیں ہے۔ مطلب یہ تھا کہ آنا تم بھی جانتے ہو کہ قیامت ایک وقت پر ضرور آئے گی۔ اور یہ میں بھی جانتا ہوں، لیکن خصوصی وقت کا علم جس طرح تم کو حاصل نہیں ہے اسی طرح مجھ کو بھی حاصل نہیں ہے۔

وہاں بھی چونکہ قیامت ہی کی ایک علامت ہے تو چاہیے کہ اس کی خصوصی شخصیت کا علم بھی مخلوق سے پوشیدہ ہو۔ کیونکہ تعین شخصیت کے ساتھ شریعت کا کوئی مقصد وابستہ نہیں ہے اور نہ شخصیت کا راہ نام کسی شرعی اصل سے متصادم ہے۔ قیامت کی علامات میں صرت ایک وہاں ہی تو نہیں بلکہ بہت سی دوسری چیزوں کو بھی قیامت کی علامات میں شمار کیا گیا ہے۔ مثلاً دابة الارض۔ یعنی وہ حیوان بھی قیامت کے لیے بطور علامت بیان کیا گیا ہے۔ جو زمین سے قیامت کے قریب نکالا جائے گا۔ ارشاد ہے:

واذا وقع القول عليهم اخرجنا لهم دابة من الارض
تكلهم ان الناس كانوا ابايتنا لا يوقنون۔

”جب ہو چکے گا اُن پر فیصلہ تو نکالیں گے ہم ان کے لیے زمین سے ایک جانور۔ جو باتیں کرے گا ان سے کہ لوگ ہماری نشانیوں پر یقین نہیں رکھتے تھے۔“

اسی طرح قیامت کی علامات میں یا جوج ماجوج اور مغرب سے سورج کا طلوع بھی ہیں۔ حالانکہ یہ تمام چیزیں ایسی ہیں جن کی خصوصیات اور تفصیلات کسی کو معلوم

نہیں ہیں۔ کیا یہ بات ابھی تک کسی کو معلوم ہے کہ داتہ الارض کس قسم کا حیوان ہو گا اور کہاں سے نکلے گا؟ اور اس کی کیا خصوصیات ہوں گی؟ اسی طرح آج تک خیالات اور قیاسات کے علاوہ کسی کو یقینی ذریعہ معلومات سے یہ پتہ چل سکا ہے کہ یا جوج ماجوج کون ہوں گے اور کب اور کہاں سے نکلیں گے؟ یا فلاں سنہ اور فلاں ماہ اور فلاں دن میں غرب کی جانب سے سورج طلوع کرے گا؟ اگر ان تمام چیزوں کی خصوصیات اور تفصیلات آج تک کسی کو معلوم نہیں ہوئی ہوں اور اس کے باوجود ابہام کے ساتھ قیامت کے لیے علامات کے طور پر تسلیم کی گئی ہوں تو ایک دجال کی شخصیت متعین کرنے اور اسے خواہ مخواہ اسلامی عقائد میں داخل کرنے پر اس قدر سراسر رکیوں کیا جا رہا ہے؟ کیا دجال کی شخصیت نامعلوم ہو کر قیامت کی علامت نہیں بن سکتی ہے؟ اگر اس کی شخصیت متعین نہ کی جائے اور نہ کسی معین شخص کی وجہایت پر ایمان لایا جائے بلکہ اتنا عقیدہ رکھا جائے کہ قیامت کے قریب ایک بڑا فتنہ پرداز الدجال الاکبر ظاہر ہو گا جو فلاں فلاں صفات اور خصوصیات کا حامل ہو گا تو اس سے ایک مسئلہ کے ایمان یا اسلام میں کوئی نقص پیدا ہو گا؟ یا وہ کسی منظم اصل شریعت کے خلاف ایک نیا عقیدہ قائم کر لینے کا ترکیب ہو گا؟ جس کے خلاف ایک مستقل محاذ قائم کیا جائے اور اسے گمراہ قرار دینے کے لیے اشتہار بازی اور پوسٹر بازی سے کام لیا جائے؟ حاشا وکلا۔

اس مذہب کے اقرب الی الصواب ہونے کے لیے تیسری دلیل یہ ہے کہ اسلامی عقائد جیسے کہ ہم نے پہلے عرض کیا ہے قطعی اور یقینی ہوا کرتے ہیں۔ لہذا ضروری ہے کہ ان کا ثبوت بھی شریعت سے قطعی اور یقینی ہو۔ اور دجال کے

متعلق اسلامی شریعت سے جو چیزیں یقینی طور پر ثابت ہیں وہ دجال کا وجود، اور اس کا
ظہور اور اس کی صفات اور خصوصیات ہیں۔ انہی چیزوں پر تمام اہل سنت و جماعت
متفق ہیں۔ چنانچہ بحث کی ابتدا میں قاضی عیاضؒ کی تصریح ان چیزوں کے متعلق گزر
چکی ہے۔

اور یہی تین چیزیں ہیں جن پر پوری امت کا اجماع بھی ہے۔ اور متواترۃ المعنی
احادیث سے بھی ان کا ثبوت یقینی ہے۔ کیونکہ تمام روایات میں قدر مشترک کے
طور پر دجال کے متعلق یہ تینوں چیزیں مذکور ہیں۔ ایک دجال کا شخص ستی ہونا، دوسرا
دجال کا قیامت کے قریب زمانے میں ظہور۔ اور تیسری چیز دجال کی صفات اور
خصوصیات۔ اس بنا پر دجال کے متعلق اگر کوئی اسلامی عقیدہ ہو سکتا ہے تو وہ ضرور
یہی ہے کہ دجال موجود ہوگا۔ اور قیامت کے قریب ظاہر ہو کر امت کے لیے بڑا
فتنہ بنے گا۔ اور ان صفات و خصوصیات کا حامل ہوگا جو صحیح احادیث میں اس کے
لیے بیان کی گئی ہیں۔ رہا اس کی شخصیت کا تعین! تو اس کو اسلامی عقیدے کی حیثیت
سے اس لیے تسلیم نہیں کیا جاسکتا کہ شریعت اسلامی سے اس کا ثبوت یقینی نہیں ہے؟
نہ کسی خاص شخصیت کے دجال ہونے پر سائنس سے لے کر خلف تک کسی دور میں
اجماع ہو سکا ہے بلکہ شخصیت کے بارے میں ہر دور میں علمائے امت مختلف ہیں
ہیں۔ چنانچہ سابقہ مباحث میں اس کی مکمل و نہایت ہر چکی ہے۔

باقی جن احادیث میں بعض اشخاص کا ذکر آیا ہے جیسے ابن عبید۔ یا جریر
میں مقید شخص! تو وہ احادیث نہ قطعی الثبوت ہیں اور نہ قطعی الدلالة۔ اور ایک
اسلامی عقیدے کے لیے آخذ وہ شے ہو سکتی ہے جو قطعی الثبوت بھی ہو اور قطعی الدلالة

بھی اس کے بغیر ظنی الثبوت اور ظنی الدلائل روایات سے اسلامی عقائد ثابت نہیں ہو سکتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ نہ ابن صبیاد کے دجال اکبر ہونے پر کسی دور میں اتفاق ہو سکا ہے اور نہ اس قیدی شخص کے دجال اکبر ہونے پر جو نسیم داریؒ نے ایک جزیرے میں دیکھا تھا۔

ایک اشکال اور اس کا جواب

ممکن ہے کوئی صاحب ہمارے مندرجہ بالا معروضات پر یہ اعتراض کریں کہ احادیث کے متعلق یہ دعویٰ کرنا غلط ہے کہ ان میں کوئی صحیح حدیث ایسی نہیں مل سکتی جو معین شخص کے دجال اکبر ہونے پر ایک طرف قطعی طریقہ سے دلالت کرتی ہو اور دوسری طرف وہ قطعی الثبوت بھی ہو۔ کیونکہ فاطمہ بنت قیس کی وہ حدیث جس میں نسیم داریؒ کا قصہ بیان کیا گیا ہے قطعی طور پر جزیرے میں اس مقید شخص کے دجال اکبر ہونے پر دلالت کرتی ہے جس سے نسیم داریؒ کی ملاقات ہوئی ہے۔ چنانچہ اسی وجہ سے محدثین کی اکثریت اس روایت کے بموجب اسی محبوس اور مقید فی الجزیرہ شخص کے دجال اکبر ہونے کی قائل ہے۔ پس یہ دعویٰ کس طرح صحیح تسلیم کیا جائے گا کہ احادیث میں کوئی حدیث ایسی نہیں ہے جس میں کسی خاص اور معین شخص کے بارے میں یہ فیصلہ کیا گیا ہو کہ وہی دجال اکبر ہوگا۔ اس اعتراض کا پہلا جواب یہ ہے کہ نسیم داریؒ کی روایت میں جس مقید شخص کا ذکر کیا گیا ہے، اس کو اسلامی عقیدے کی حیثیت سے دجال اکبر اس لیے نہیں تسلیم کیا جاسکتا کہ اس روایت میں اس کے دجال اکبر ہونے پر قطعی دلالت موجود نہیں ہے۔ اور نہ اس روایت سے یہ معلوم ہو سکتا ہے کہ حضورؐ نے اس مقید شخص کے بارے میں یہ قطعی فیصلہ فرمایا ہے کہ وہی دجال اکبر ہوگا۔ حدیث کے الفاظ اور

حضرت کے انداز بیان سے جو کچھ معلوم ہوتا ہے وہ صرف یہ ہے کہ حضور کو صفاتِ دجال کا جو علم بذریعہ وحی دیا گیا تھا، چونکہ اس مقید شخص کی اکثر صفات بھی اپنی دجالی صفات کے زیادہ موافق تھیں، اس لیے حضور کو اس کے متعلق یہ عظیم اندیشہ اور خطرہ لاحق ہوا کہ شاید یہی دجالی اکبر ہو۔ اس بنا پر آپ نے اس کے بارے میں امت کو اس بات پر متنبہ فرما دیا کہ تمہیں داریٰ نے اس شخص کی جو حالت بیان کر دی وہ دجال اکبر کی اس حالت کے زیادہ موافق ہے جو میں تم سے بیان کرتا رہا ہوں۔ چنانچہ حدیثی حدیثاً وافق الذی کنت حدثکم عنہ کے الفاظ صاف طور پر بتلا رہے ہیں کہ حضور کا مقصد صرف اس بات پر امت کو متنبہ کرنا تھا کہ اس شخص اور دجال اکبر کے مابین صفات اور خصوصیات کے لحاظ سے زیادہ باہمی موافقت پائی جاتی ہے، نہ کہ حضور کا مقصد اس قطعی طریقہ سے دجال اکبر کا حکم لگانا تھا۔ ورنہ پھر اس مقصد کی ادائیگی کے لیے زیادہ مناسب الفاظ یہ ہو سکتے تھے کہ: ہذا هو الذی کنت حدثکم عنہ اند الدجال۔ یہی خاص وہ شخص ہے جس کے متعلق میں تم سے بیان کرتا رہا ہوں کہ وہ دجال اکبر ہوگا۔

یہی وجہ ہے کہ بعض صحابہ کرامؓ باوجودیکہ وہ اس حدیث کے راویوں میں سے ہیں۔ مگر پھر بھی وہ مقید فی الجزیرہ شخص کو دجال اکبر تسلیم نہیں کرتے۔ بلکہ ابن مسعود ہی کو دجال اکبر سمجھنے پر اصرار کرتے ہیں۔ چنانچہ ابو داؤد نے حضرت جابرؓ کے متعلق صفات طور پر تصریح کی ہے کہ وہ بھی تمہیں داریٰ والی حدیث کے راویوں میں سے ہیں۔ مگر اس کے باوجود ان کے شاگرد ابن ابی سلمہ ان کے متعلق یہ کہتے ہیں کہ:

شهد جابر ان الدجال هو ابن مسعود قلت فانه قد مات

قال وان مات . قنت فانه قد اسلم قال وان اسلم
قلت فانه قد دخل المدينة . قال وان دخل المدينة .

د ابروداؤد - ج ۲ ص ۵۹۵

رد جائز نے گواہی دی کہ دجال ابن صیاد ہے۔ میں نے کہا وہ تو مر چکا ہے۔ انہوں نے کہا اگرچہ مر چکا ہے۔ میں نے کہا وہ تو مسلمان ہو چکا ہے۔ فرمایا، اگرچہ مسلمان ہو چکا ہے۔ میں نے پھر عرض کیا وہ تو مدینہ میں بھی داخل ہو چکا ہے فرمایا، اگرچہ مدینہ میں بھی داخل ہو چکا ہے۔“

اب بتائیے کہ اگر نسیم داریؒ کی اس روایت میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے قیدی شخص کو قطعی طور پر دجال اکبر قرار دیا ہوتا اور حدیث کے لیے اس کے دجال اکبر ہونے پر قطعی دلالت حاصل ہوتی تو حضرت جائز کے لیے کس منطق کی دوسے یہ جائز ہو سکتا ہے کہ وہ حدیث کے ایک راوی ہونے کے باوجود اس کے قطعی مفہوم اور معنی سے انکار کر کے ابن صیاد ہی کے دجال اکبر ہونے پر اصرار کریں؟ اور حضورؐ کے ایک قطعی الدلالتہ ارشاد کو پس پشت ڈال دیں۔ معلوم ہوا کہ نسیم داریؒ کی روایت میں محبوس فی الجزیرہ کے متعلق حضورؐ نے دجال اکبر ہونے کا کوئی قطعی حکم نہیں فرمایا ہے۔ اور نہ حدیث میں اس پر کوئی قطعی دلالت ہے۔

اشکال مذکور کا دوسرا جواب یہ ہے کہ پچھلے مباحث سے یہ حقیقت واضح ہو چکی ہے کہ شخصیت دجال کے بارے میں حضورؐ کی وفات کے بعد عہد صحابہ سے لے کر متاخرین کے زمانے تک ہر دور میں علمائے امت کے مابین سخت اختلاف رہا ہے۔ بعض کہتے ہیں کہ دجال اکبر ابن صیاد ہے۔ اور بعض کہتے ہیں کہ وہ

مقیّد فی الجزیہ انسان ہے جس کے ساتھ تمیم داری کی ملاقات ہوئی تھی۔ اور بعض دوسرے
 نقات علمائے محدثین کا دعویٰ ہے کہ وہ سرے سے انسان ہی نہیں ہے بلکہ ایک شیطان
 ہے۔ جو یمن کے بعض جزائر میں قید کیا گیا ہے۔ اور یہ بات سمجھ سے بالاتر اور انتہائی
 معقول ہے کہ تمیم داری والی روایت میں تو حضور یقینی طور پر مقید شخص کو دجال
 اکبر قرار دے دیں۔ اور پھر بھی حضور کے وصال کے بعد پوری امت کے علمائے اس کے
 بارے میں اس قدر مختلف ہو جائیں کہ علماء کی ایک کثیر جماعت اور صحابہ کرام میں بعض جلیل القدر
 اعمام صحیح طور پر اس کے دجال اکبر ہونے سے انکار کریں۔ معلوم ہوا کہ تمیم داری کی روایت میں آنحضرت
 نے کسی عیسائی شخص کو دجال اکبر قرار نہیں دیا، ورنہ اس کے بارے میں علمائے سلف اس قدر ہرگز مختلف
 نہ ہوتے نہ اس کے دجال اکبر ہونے سے کوئی شخص انکار کر سکتا۔

اسکال ند کو کاتبیہ جواب یہ ہے کہ فاطمہ بنت قیس کی زیر بحث حدیث میں جب حضور تمیم
 داری نے قیدی شخص کا قصہ بیان کیا تو حضور نے صحابہ کرام کے سامنے اس قصہ کے بیان کرنے کے بعد فرمایا:

الا انہ فی بحر الشام او بحر الیمین لابل من قبل المشرق

واو ما بیدہ الی المشرق۔ رواہ مسلم

”یا دیکھو۔ دجال بحیرہ شام یا بحیرہ یمن میں ہے نہیں۔ بلکہ وہ جانب

مشرق سے نکلے گا۔ اور اپنے ہاتھ سے حضور کے مشرق کی طرف اشارہ فرمادیا۔“

حدیث کے یہ الفاظ توصات طور پر بتلا رہے ہیں کہ حضور نے مقید شخص کو
 دجال اکبر نہیں قرار دیا ہے۔ نہ آپ نے تمیم داری کی اس روایت کی توثیق فرمائی ہے۔
 کیونکہ مقید شخص کو دجال اکبر قرار دینے اور تمیم داری کی اس روایت کی توثیق کرنے
 کی صورت میں حضور کے الفاظ وہ نہ ہوتے جو یہاں ہم دیکھ رہے ہیں۔ بلکہ صاف طور پر

آپ یہ فرماتے کہ: الا انه هو الدجال الاکبر وسيخرج من تلك الجزيرة لكن
اس کی بجائے آپ نے یہ فرما دیا کہ: الا انه في بحر الشام او بحر اليمن - لابل
من قبل المشرق - ان الفاظ سے تو صریح طور پر یہ معلوم ہوتا ہے کہ حضور نے
دجال کو شکیست اور مقام خروج دونوں کو مبہم اور نامعلوم قرار دے دیا۔ اور تمہیں
داری کی روایت سے اختلاف ظاہر کر دیا نہ کہ اس کی توثیق فرمائی۔ اس طرح یہ حدیث
مذہب رابع کے اثبات کے لیے دلیل بن جائے گی اور اس کے لیے مقید شخص کے
دجال اکبر سونے پر اسناد دلالت حاصل نہ ہوگی۔

حدیث مذکور کے یہ معنی ہم نے اپنی طرف سے بیان نہیں کیے ہیں بلکہ تشریح حدیث
نے اس جملہ کے یہی معنی بیان کیے ہیں۔ اور صریح طور پر یہ کہا ہے کہ اس جملہ سے حضور
کا مقصد یہ بتانا تھا کہ مکان دجال مبہم ہے، معلوم نہیں ہے۔ اور جب اس جملہ سے
حضور نے مکان دجال کو مبہم اور نامعلوم قرار دے دیا تو یہ بھی اس حدیث سے ثابت
ہو گا کہ جزیرے میں اس مقید شخص کے بارے میں دجال اکبر سونے کا کوئی قطع حکم اور
فیصلہ نہیں فرمایا گیا ہے۔

شیخ عبدالحق محدث دہلوی رحمۃ اللہ علیہ اس جملے کی تشریح کرتے ہوئے تحریر
فرماتے ہیں:-

لما ابهم الله تعالى امر الساعة واورقات ظهور اماراتها
بالتعین ولهذا وقع اختلاف في الاحاديث في ترتيبها
ابهم مكان الدجال موثقاً مردداً بين هوالا الاماكن
الثلاثة مع غلبة الظن في اخرها وهو ايضا غير متعين

بل ائدی علم کونہ من قبل المشرق وهذا معنی نفی الابد
واثبات الثابت ۱۰۱ (لغات برعاشیہ مشکوٰۃ)

۱۰ خداوند تعالیٰ نے جب قیامت کا معاملہ مبہم کر کے رکھا۔ اور ظہور
علامات کے اوقات میں متعین نہیں کر دیئے اور احادیث میں اسی لیے
علامات کی ترتیب میں اختلاف بھی واقع ہو گیا تو رجال متعبد کے مکان کو
بھی تینوں مقامات کے درمیان مبہم کر کے رکھا۔ جن میں سے آخری مقام کے
متعلق گمان غالب یہی ہو سکتا ہے کہ وہی مقام رجال ہو۔ اگرچہ یقینی وہ
بھی نہیں ہے یقینی بات صرف یہ ہے کہ مشرق کی جانب سے وہ ظاہر
ہو گا۔ اور یہی مطلب ہے پہلے دونوں کی نفی کا۔ اور تیسرے کے اثبات
کا۔

اس عبارت میں شیخ عبدالحق نے الا انه فی بحر النام او بحر البیت لابل
من قبل المشرق کی جو تشریح کی ہے، اس سے یہ بات تو بجا بحث ثابت ہو
گئی کہ قیامت کی علامات میں سے جو رجال ہے اس کا مکان اور مقام معلوم
نہیں ہے صرف اتنی بات یقینی ہے کہ وہ مشرق کی جانب سے ظاہر ہو گا۔
تو اس سے یہ بات بھی خود بخود ثابت ہو گئی کہ رجال اکبر جزیرے میں واقع
شخص نہیں ہے جس کا قصد تمیم داری نے حضور سے بیان کیا تھا۔ اور نہ اس حدیث
میں اس شخص پر حضور نے رجال اکبر ہونے کا حکم لگایا ہے۔ کیونکہ الا انه میں یہ
ضمیر مطلق رجال کی طرف لڑتی ہے۔ نہ کہ متعبد فی الجزیرہ کی طرف۔ کیونکہ اگر
اس متعبد شخص کی طرف یہ ضمیر لڑا دی جاتے۔ تو اس پر یہ حکم صحیح نہیں ہو سکتا۔

کہ ”وہ بحرِ شام یا بحرِ من میں ہے۔ نہیں بلکہ وہ مشرق کی جانب ہے۔“ کیونکہ وہ ایک معلوم شخص تھا جو معین مکان میں مقید تھا۔ تو اگر وہ جزیرہ بحرِ شام میں ہو تو بحرِ من میں ہونے کا اس پر حکم صریح نہیں ہوتا۔ اور اگر وہ جزیرہ بحرِ شام اور بحرِ من کے علاوہ کسی دوسرے بحر اور دریا کا جزیرہ ہو تو بحرِ شام اور بحرِ من دونوں میں ہونے کا حکم اس پر صریح نہیں ہو سکتا۔ اس کے علاوہ اس مقید شخص کے بارے میں یہ کہنا تو انتہائی ناقابلِ فہم ہے کہ وہ مشرق کی جانب ہے۔ کیونکہ جس جزیرے میں وہ مقید تھا وہ جزیرہ کسی ایسے بحر کا جزیرہ ہو سکتا تھا جو جانبِ مشرق میں ہو۔

اس طرح یہ کلام پیغمبرانہ کلام نہیں ہو گا بلکہ اس کی مثال ایسی ہو گی جیسے ایک شخص کے بارے میں جو کراچی کے کسی جیل میں نظر بند ہو۔ یہ کہا جائے کہ وہ شخص کراچی میں ہے یا راولپنڈی میں۔ پھر یوں کہا جائے کہ ”نہیں وہ تو یقیناً“ میں ہے۔ اب بتائیے کہ اس کلام کو کسی معقول آدمی کا کلام کہا جاسکتا ہے؟ لہذا ماننا پڑے گا کہ الا انہ میں ضمیر کا مرجع مطلق و جہاں ہے۔ اور اس پر بحرِ شام یا بحرِ من میں ہونے کا حکم گمان پر مبنی تھا۔ لیکن اس کے بعد متصل وحی کے ذریعہ سے حضور کو تنبیہ ملی کہ وہ جہاں اکبر کا مقام نہ بحرِ شام ہے اور نہ بحرِ من۔ بلکہ وہ نامعلوم ہے۔ اتنا نہیں معلوم ہونا چاہیے کہ وہ مشرق کی جانب سے ظاہر ہو گا۔ اس لیے حضور نے پہلے دو مقامات سے اعراض کرتے ہوئے فرمایا کہ: لا یل من قبل المشرق۔ تو اگر وہ جہاں اکبر وہی قیدی شخص ہوتا جس کی تمیم داری نے خبر دی تھی۔ اور اسی پر وہ جہاں اکبر کا حکم لگانا بھی مقصود ہوتا۔ اور تمیم داری کی روایت کی حد تک بھی مقصود ہوتی تو اس کے لیے سیدھے سادھے مناسب الفاظ یہ ہو سکتے تھے

کہ: الا ان الذی قد حدث عنه تمیم هو الدجال الاکبر و هو
 یخرج من تلک الجزیرة۔ نہ کہ وہ جو یہاں اس کے لیے استعمال کیے گئے
 ہیں۔ اب ہم حیران ہیں کہ تمیم داسی کی حدیث سے جو لوگ اُس قیدی شخص کے
 دجال اکبر ہونے پر استدلال کرتے ہیں انہیں اس حدیث کے الفاظ میں کوئی
 وہ جملہ ملا ہے جس میں حضور نے اس شخص کے بارے میں فرمایا ہو کہ یہی شخص اُنے
 والا و دجال اکبر ہوگا؟۔

اور الا انه فی بحر الشام اوفی بحر الیمین لابل من قبل
 المشرق کی جو تشریح کی گئی یہ بعینہ وہی تشریح ہے جو ملاح علی قاری رحمۃ اللہ علیہ
 نے علامہ اشرفؒ کے نقل کی ہے۔ چنانچہ وہ لکھتے ہیں:

قال الاشرف یمکن انہ صلی اللہ علیہ وسلم کان
 شاکافی موضعہ وکان فی ظنہ انہ لا یخلو عن ہذا
 المواضع الثلاثة فلما ذکر بحر الشام و بحر الیمین یتقین
 لہ من جهة الوحی او غلب علی ظنہ انہ من قبل
 المشرق فنفی الاولین واضرب عنہما و حقق
 الثالث۔ اھ۔ زمخشری ج ۵ ص ۲۰۸

یہ اشرفؒ نے کہا ہے کہ ممکن ہے حضور صلی اللہ علیہ وسلم مکان
 دجال کے بارے میں شک اور تردد میں تھے۔ اور آپ کا گمان یہ تھا
 کہ دجال ان تین مقامات میں سے کسی ایک میں ضرور ہوگا۔ پس جب
 بحر شام اور بحر یمین کا آپ ذکر فرما چکے، تب آپ کو وحی کے ذریعہ

سے یہ یقین حاصل ہوا۔ یا آپ کا اس بات پر گمان غالب ہوا کہ دجال
مشرق کی جانب سے ظاہر ہوگا۔ اس لیے آپ نے پہلی روایتوں سے
اعراض کرتے ہوئے ان کی نفی فرمائی اور تیسرے مقام کو متعین کر دیا۔
شرح حدیث کے یہ اقوال صاف طور پر بتلا رہے ہیں کہ فاطمہ بنت قیس کی
حدیث میں تسلیم داری نے جس مفید شخص کی حالت بیان کی تھی۔ حضور نے اُسے
دجال اکبر نہیں قرار دیا تھا۔ اور نہ قطعی طور پر تسلیم داری کی اس روایت کی آپ نے
توثیق فرمائی تھی۔ بلکہ چونکہ اس شخص کی صفات دجال اکبر کی صفات سے زیادہ مشابہ
تھیں اس لیے آپ کو اس کے متعلق خطرہ لاحق ہوا کہ کہیں یہ دجال اکبر نہ ہو۔ اور
اس خطرے کے پیش نظر حضور نے اس کے متعلق بھی لوگوں کو متنبہ فرما دیا۔ پھر
اصل دجال کے متعلق فرمایا کہ وہ مشرق کی جانب سے ظاہر ہوگا۔

بالفرض اگر یہ تسلیم بھی کیا جائے کہ فاطمہ بنت قیس کی حدیث میں تسلیم داری
کے بیان کے بموجب بحسب فی الجزیرہ شخص پر حضور نے دجال اکبر کا حکم لگایا ہے اور
اسی کو آپ نے دجال اکبر قرار دیا ہے۔ پھر بھی تسلیم داری کی یہ حدیث اصول
حدیث کی رُو سے اس پایہ کی ہرگز نہیں ہے۔ جس پر کسی اسلامی عقیدے کی بنیاد
رکھی جاسکے۔ یہ روایت اسانید کے اعتبار سے حد تو اتر کو نہیں پہنچ سکتی۔ بلکہ
صحابہ کرام کے طبقہ میں اس کا رتبہ خبر واحد سے زیادہ نہیں ہے۔ یہاں تک کہ بعض
محدثین نے اس کے متعلق دعویٰ کیا ہے کہ یہ "غریب فرد" ہے۔ اور فاطمہ بنت
قیس کے علاوہ کسی دوسرے صحابی نے اس کو روایت نہیں کیا ہے۔ چنانچہ
سماظلہ ابن حجر کہتے ہیں: وقد توهم بعضهم انه غریب فرد۔ بعض

محدثین نے یہ گمان ظاہر کیا ہے کہ یہ حدیث غریب فرد ہے۔ "اُن کا یہ دعویٰ اگرچہ حافظ موصوف نے یہ کہہ کر رد کیا ہے کہ :- ولیس کذا لک فقد رواہ مع فاطمة بنت قیس ابو ہریرۃ وعائشة و جابرؓ یہ حدیث غریب فرد اس لیے نہیں ہے کہ اس کو فاطمہ بنت قیس کی طرح ابو ہریرہؓ - عائشہ اور جابرؓ نے بھی روایت کیا ہے۔ فتح الباری ج ۱۳ ص ۲۸۰ مگر پھر بھی دو چار صحابہؓ کی روایت کرنے سے حدیث متواتر نہیں من سکتی بلکہ خبر واحد ہی وہ ہے گی اور اخبار احاد پر اسلامی عقائد کی بنیاد نہیں رکھی جاسکتی ہے۔ تو اگر فاطمہ بنت قیس کی اس روایت کو مبسوس فی الجزیرہ شخص کے دجال اکبر ہونے پر قطعی الدلالتہ بھی تسلیم کیا جائے، تب بھی اس سے یہ اعتقادی مسئلہ ہرگز ثابت نہیں ہو سکتا کہ "دجال اکبر یقینی طور پر وہ قیدی فی الجزیرہ ہے جس کے ساتھ تمیم دارمی کی ملاقات ہوئی تھی" کیونکہ اعتقادات کے ثبوت کے لیے یا قرآن کریم کی قطعی الدلالتہ آیتیں ضروری ہیں۔ یا پھر متواتر احادیث اور یہاں ایسی کوئی دلیل موجود نہیں ہے۔

دجال کا مقام خروج و زمانہ خروج

مقام خروج کے متعلق کتب حدیث میں جو احادیث ملتی ہیں اُن پر مجموعی نگاہ ڈالنے سے انسان اس نتیجہ پر پہنچتا ہے کہ حضورؐ کو اللہ کی طرف سے مقام خروج کے متعلق بذریعہ وحی مدرف اتنا علم دیا گیا تھا کہ مشرق کی جانب سے دجال ظاہر ہو گا جس کے علاوہ کسی مخصوص مقام کے متعلق وحی کے ذریعہ سے حضورؐ کو علم نہیں دیا گیا تھا۔ یہی وجہ ہے کہ حضورؐ نے مشرق کی جانب سے خروج دجال کا حکم جزم کے ساتھ کیا ہے۔ چنانچہ تمیم دارمی کی روایت میں حضورؐ نے جزم کے ساتھ یہ فرمایا ہے کہ : لا بل من

قبل المشرق۔ اور محدثین نے بھی بالعموم یہ تسلیم کیا ہے کہ مقام خروج کے متعلق جو بات جزم اور یقین کے ساتھ کہی جاسکتی ہے وہ صرف یہ ہے کہ ”دجال مشرق کی جانب سے ظاہر ہوگا“ اگرچہ بعض کے نزدیک یہ تعین سمت بھی غالب ظن کی بنا پر ہے، نہ کہ مبنی بروحی، جیسا کہ مرقاة کے خواصے اور پرند کو رہوا۔

اس کے علاوہ روایات اور احادیث میں جو دوسرے مقامات کا ذکر آیا ہے۔ مثلاً مسلم کی ایک روایت میں ہے کہ ”دجال اصبہان سے ظاہر ہوگا اور شریز برہوردی اس کی معیت میں ہوں گے۔“ یا مثلاً امام احمد اور حاکم نے ابو بکر کے واسطے سے یہ روایت نقل کی ہے کہ ”دجال خراسان سے ظاہر ہوگا“ تو یہ ذکر علم وحی پر مبنی نہیں ہے بلکہ حسنہ کے گمان اور اندیشہ پر مبنی ہے کہ شاید دجال انہی مقامات سے ظاہر ہو۔ وہ نہ ان روایات میں ناقابل تطبیق حد تک اختلاف واقع نہ ہوتا۔ نیز محدثین بھی ان میں سے کسی مقام کے متعلق جزم کے ساتھ یہ کہتے کہ ”دجال وہاں سے ظاہر ہوگا“ حالانکہ مشرق کے علاوہ کسی مقام کے متعلق محدثین نے اپنا جزم اور یقین ظاہر نہیں کیا ہے۔ حافظ ابن حجر نے دجال سے متعلق تحقیق طلب امور کی تفصیل بیان کرتے ہوئے تحریر فرمایا ہے:

واما من اين يخرج ؟ فمن قبل المشرق جزما۔ ثم جاء في رواية انه يخرج من خراسان۔ اخراج ذالك احمد والحاكم من حديث ابی بكر۔ وفي اخرى انه يخرج من اصبہان۔ اخرجہ مسلم۔ فتح الباری ج ۱۲ ص ۷۶،

”دجال کے متعلق یہ بات کہ وہ وہاں سے ظاہر ہوگا؟ اس کے بارے میں جزم اور یقین کے ساتھ جو بات کہی جاسکتی ہے وہ یہ ہے کہ مشرق کی جانب

سے دجال خروج کرے گا۔ پھر ایک روایت میں یہ آیا ہے کہ خراسان سے دجال ظاہر ہوگا۔ امام احمد اور حاکم نے ابوبکرؓ کے واسطے سے یہ حدیث نقل کی ہے۔ مسلم کی ایک روایت میں ہے کہ اصہبان سے دجال ظاہر ہوگا۔

بہر حال احادیث میں جن خصوصی مقامات کا ذکر کیا گیا ہے وہ علم وحی پر مبنی نہیں ہے۔ اور نہ حضورؐ کو ان مقامات کے متعلق بذریعہ وحی کوئی قطعی علم دیا گیا تھا۔ بلکہ گمان اور اندیشے کی بنا پر ان کا ذکر کیا گیا ہے۔ لہذا کسی خاص مقام کے متعلق یہ عقیدہ رکھنا کہ: ”دجال لازماً وہاں سے ظاہر ہوگا۔“ اسلامی عقیدہ ہرگز نہیں ہے۔ بالکل اسی طرح کی حالت زمانہ خروج کی بھی ہے۔ اس کے متعلق بھی جو بات جزم اور یقین کے ساتھ کہی جاسکتی ہے وہ صرف یہ ہے کہ ”قیامت سے قبل کسی قریبی زمانہ میں دجال کا ظہور ہوگا۔“ اس کے علاوہ کسی مخصوص وقت کے متعلق نہ حضورؐ کو وحی کے ذریعہ سے کوئی علم دیا گیا تھا اور نہ جزم اور یقین کے ساتھ حضورؐ نے یہ فرمایا ہے کہ ”خاص فلاں وقت میں دجال ظاہر ہوگا۔“ وحی کے ذریعہ سے سرت آنا علم دیا گیا تھا کہ قیامت کے قریب اس کا ظہور ہوگا۔ اور یہ علم بھی ابتدا میں نہیں بلکہ اخیر میں دیا گیا تھا یہی وجہ ہے کہ ابتدا میں حضورؐ نے اپنے زمانے میں بھی خروج دجال کا اندیشہ ظاہر فرمایا تھا۔ ابوداؤد کی درج ذیل روایت میں اس کا ذکر کیا گیا ہے:-

عن النعاس بن سمعان قال ذکر رسول الله صلى الله

عليه وسلم الدجال فقال ان يخرج وانا فيكم فانا جميعه

دونكم وان يخرج ولست فيكم فامراً جميع نفسه والله

خليفة على كل مسلم۔ (ابوداؤد۔ ج ۲ ص ۵۹۳)

• نواسی بن سمان کہتے ہیں کہ حضور نے ایک دفعہ دجال کا ذکر کرتے ہوئے فرمایا کہ اگر وہ میری زندگی میں ظاہر ہو جائے تو میں خود آپ کی طرف سے اس کا مقابلہ کروں گا۔ لیکن اگر وہ میرے بعد ظاہر ہو جائے تو ہر شخص بطور خود اس کا مقابلہ کرے اور اللہ ہی میری طرف سے میرے ہر مسلمان امتی کا مددگار اور نگہبان ہے۔

حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ ان یخرج وانا فیکمکی تشریح کرتے ہوئے تحریر فرماتے ہیں:-

انه معمول علی ان ذالک کان قبل ان یتبین له وقت خروجه وعلاماته فکان یجوز ان یخرج فی حیاته صلی اللہ علیہ وسلم ثم یتبین له وقت خروجه فاخبر به فبذلک تجتمع الاخبار۔ ۱۵ (فتح الباری ج ۱۲ ص ۸۱)

مد حضور کا ارشاد ان یخرج وانا فیکمکی اس وقت کا ارشاد ہے جس وقت کہ حضور کو خروج دجال کا وقت ہی معلوم نہ تھا اور علامات بھی معلوم نہ تھیں۔ اس وقت آپ یہ ممکن سمجھتے تھے کہ دجال آپ کے زمانے میں ظاہر ہو جائے۔ پھر آپ کو وحی کے ذریعے خروج کا وقت بتا دیا گیا تو آپ نے اس کی خبر دے دی۔ اسی توجیہ سے تمام احادیث آپس میں جتن ہو سکتی ہیں۔

حافظ ابن حجر کے اس قول سے صاف طور پر یہ بات واضح ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو ابتدائی زمانہ میں وحی کے ذریعے سے کوئی علم دجال کے زمانہ

خروج کے متعلق نہیں دیا گیا تھا۔ اس وقت جو کچھ زمانہ خروج کے متعلق آپؐ نے ارشادات فرمائے ہیں وہ علم وحی پر مبنی نہیں تھے بلکہ خیال اور گمان پر مبنی تھے۔ انہی میں سے ایک ارشاد یہ ہے : ان یخرج دان فیکم فانا ججیجہ دونکم۔ اس کے بعد زمانہ خروج کے متعلق وحی کے ذریعہ سے علم دے دیا گیا تو آپؐ نے دجال کے زمانہ خروج سے امت کو آگاہ فرما دیا۔

لیکن یہ یاد رہے کہ وحی کے ذریعہ سے بعد میں جو عالم دیا گیا تھا وہ کسی معین اور مخصوص وقت کا علم نہ تھا۔ کیونکہ روایات اور احادیث سے اس کا کوئی پتہ نہیں چلتا اور نہ حضورؐ نے اس کی کوئی خبر دی ہے۔ بلکہ وہ صرف اس بات کا علم تھا کہ : ”دجال آپؐ کے عہد میں نہیں بلکہ قیامت کے قریبی زمانے میں ظاہر ہوگا“ لہذا آپؐ کا یہ اندیشہ کہ دجال میرے زمانے میں کہیں پیدا نہ ہو جاتے ”قبل از وقت ہے“۔ مسئلہ دجال کے متعلق اوپر جو مباحث پیش کیے گئے، ذیل میں ان کا خلاصہ پیش کیا جاتا ہے۔ تاکہ اس کی روشنی میں ہم آگے چل کر دیکھیں کہ مولانا مودودیؒ نے دجال کے متعلق جو کچھ اپنی تحقیق پیش کی ہے وہ علمائے سلف کے مذاہب میں سے کسی مذاہب کے ساتھ موافق ہے یا نہیں۔ اور دورِ حاضر کے مخصوص علمائے کرام نے اس مسئلہ میں مولانا مودودیؒ پر جو اعتراضات کیے ہیں وہ کہاں تک صحیح اور درست ہو سکتے ہیں۔

گزشتہ مباحث کا خلاصہ

سابقہ مباحث جو اس مسئلہ کے متعلق پیش کیے گئے ہیں، خلاصہ کی صورت میں ان سے جو امور واضح طریقہ سے علوم ہو سکتے ہیں وہ درج ذیل ہیں :-

د۱۔ روایات اور صحیح احادیث سے دجال کے متعلق جو چیزیں تقنی طور پر ثابت ہیں۔
 اور جن پر پورے اہل السنۃ متفق بھی ہیں اور اس مذہبی عقیدے کی حیثیت بھی نہیں
 حاصل ہے۔ اور علم وحی پر مبنی بھی معلوم ہوتی ہیں وہ چار چیزیں ہیں۔ ایک دجال کا
 وجود، دوسرا قیامت کے کسی تریسی زمانے میں اس کا خروج۔ تیسرا ان صفات کا
 حامل ہونا جو صحیح احادیث میں وارد ہوئی ہیں۔ چوتھی یہ کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام
 اُسے قتل کریں گے۔

ب۔ مندرجہ بالا چار چیزوں کے متعلق جو صحیح احادیث وارد ہیں ان میں کوئی مبیہات خفیات
 یا تعارض ایسا نہیں پایا جاتا جو آسانی کے ساتھ دفع نہ کیا جاسکے۔ اس سے معلوم
 ہوتا ہے کہ حضور کو ان چار چیزوں کا علم وحی الہی کے ذریعہ سے دیا گیا تھا نہ
 کہ آپ نے ان چیزوں کی خبر کسی خیال یا گمان کا بنا پر دی تھی

ج۔ مذکورہ بالا چار چیزوں کے علاوہ روایات اور صحیح احادیث سے شخصیت دجال۔
 مقام خروج اور زمانہ خروج کے متعلق کوئی قطعی اور تقنی فیصلہ معلوم نہیں ہوتا
 ہے کہ دجال اکبر خصوصی طور پر ابن صیاد ہوگا، یا جزیرے میں مقتیدہ شخص۔ اسی
 طرح اس کا مقام خروج بھی کوئی معین اور مخصوص مقام نہیں ہے۔ صرف اتنی
 بات جزم کے ساتھ بتائی گئی ہے کہ ”دجال مشرق کی جانب سے ظاہر ہوگا۔“
 نیز زمانہ خروج کے متعلق بھی کوئی مخصوص وقت معین نہیں کیا گیا ہے کہ اسی میں
 دجال خروج کرے گا۔ یہی وجہ ہے کہ ان میں سے کسی ایک امر پر بھی کسی دور میں
 علمائے امت متفق نہیں ہوئے ہیں۔ بلکہ ہر دور میں مختلف رہے ہیں۔ اس لیے
 شخصیت، مقام خروج، زمانہ خروج کا تعین اسلامی عقائد میں داخل نہیں ہے۔

(۵۱)۔ ان امور کے متعلق یقینی روایات اور احادیث وارد ہوئی ہیں۔ وہ نہ قطعی الثبوت ہیں اور نہ قطعی الدلائل۔ نہ ان میں سے کسی ایک پر پھر صحابہؓ میں اجماع نصی ہوا ہے جو ہم تک بتواتر پہنچ سکا ہو۔ اور اسلامی عقائد کی بنیادیں قطعیات ہوا کرتی ہیں نہ کہ ظنیات۔ اس سے بطور تمجید یہ بات خود بخود ثابت ہوتی ہے۔ کہ ان چیزوں کے متعلق حضورؐ کے ارشادات علم وحی پر مبنی نہیں تھے بلکہ خیال۔ ظن اور اندیشہ پر مبنی تھے۔

اس کے بعد مندرجہ بالا خلاصہ کے چار امور کی روشنی میں ہمیں یہ رکھنا چاہیے کہ مولانا مودودی نے دجال کے متعلق اپنا جو نظریہ پیش کیا ہے۔ وہ صحیح ہے یا غلط۔ اور عملائے کرام کے اٹھائے ہوئے اعتراضات میں کوئی وزن بھی ہے یا کہ نہیں؟ ذیل میں یہ دونوں باتیں ملاحظہ فرمائی جائیں:

مولانا مودودی کا نظریہ

ایک شخص نے دجال کے متعلق مولانا مودودی سے یہ سوال کیا کہ:

”ترجمان القرآن میں کسی صاحب نے سوال کیا تھا کہ کانے دجال کے متعلق مشہور ہے کہ وہ کہیں مقید ہے۔ تو آخر وہ کونسی جگہ ہے؟“

آج دنیا کا کونہ کونہ انسان نے چھان مارا ہے۔ پھر کیوں کانے دجال کا پتہ نہیں چلتا؟

اس کا جواب آپ کی طرف سے یہ دیا گیا ہے کہ:

”کانا دجال وغیرہ تو افسانے ہیں جن کی کوئی شرعی حیثیت نہیں ہے۔“

لیکن جہاں تک مجھے معلوم ہے کم از کم تیسرا روایات میں دجال کا تذکرہ

موجود ہے جس کی تصدیق بخاری، مسلم، ابوداؤد، ترمذی، شرح السنہ اور
بیہقی کے ملاحظہ سے کی جاسکتی ہے پھر آپ کا جواب کس سند پر مبنی ہے؟
مولانا نے اس سوال کا درج ذیل جواب دیا ہے:

جواب: میں نے جس چیز کو افسانہ قرار دیا ہے وہ یہ خیال ہے کہ رجال
کہیں مقید ہے۔ باقی رہا یہ امر کہ ایک بڑا فتنہ پرداز دجال، ظاہر ہونے
والا ہے تو اس کے متعلق احادیث میں جو خبر دی گئی ہے میں اس کا قائل
ہوں۔ اور عہد میں اپنی نماز میں وہ دعائے ماثورہ پڑھا کرتا ہوں، جس
میں منجملہ دوسرے تعویذات کے ایک یہ بھی ہے کہ اَعُوذُ بِكَ مِنْ
فِتْنَةِ الْمَسِيحِ الدَّجَالِ * (رسائل و مسائل حصہ اول)

اس عبارت میں مولانا نے صاف طور پر آنے والے دجال کا اعتراف کیا ہے جو
قیامت کی ایک علامت ہے اور احادیث میں اس کے متعلق خبر دی گئی ہے اور بتایا
کہ میں نہ صرف اس کا قائل ہوں بلکہ اس کے متعلق علامہ حضورؑ کی سنت کا پیرو بھی ہوں۔
حضورؑ بھی اپنی نماز میں منجملہ دوسرے تعویذات کے دعائے ماثورہ اَعُوذُ بِكَ مِنْ فِتْنَةِ
الْمَسِيحِ الدَّجَالِ پڑھا کرتے تھے۔ اور میں بھی پڑھا کرتا ہوں۔ آگے دجال کی شرعی
حیثیت اور اس کے متعلق اسلامی عقیدے کی توضیح اور مختلف روایات کے
مابین تطبیق کرتے ہوئے تحریر فرماتے ہیں:-

”رجال کے متعلق جتنی احادیث نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی
ہیں ان کے مضمون پر مجموعی نظر ڈالنے سے یہ بات صاف واضح ہوتی
ہے کہ حضورؑ کو اللہ کی طرف سے اس معاملہ میں جو علم ملا تھا وہ صرف

اس حد تک تھا کہ ایک بڑا دجال ظاہر ہونے والا ہے۔ اس کی یہ اور
یہ صفات ہوں گی۔ اور وہ ان ان خصوصیات کا حامل ہوگا۔

اس عبارت میں مولانا نے دجال کے متعلق جن امور کا ذکر کیا ہے یہ بعینہ
وہ امور ہیں جن پر دجال کے متعلق اہل سنت والجماعہ متفق ہیں۔ مثلاً دجال کی
ابتدا میں حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے قاضی عیاضؒ کا قول نقل کرتے ہوئے مذہب
اہل سنت والجماعت کی جو ترجمانی بیان کی ہے۔ اس میں جو امور مذکور ہیں وہ
بعینہ یہی امور ہیں جو مولانا موروری نے اس عبارت میں دجال کے لیے ذکر
کیے ہیں۔ ترویج کی غرض سے یہاں پھر وہ عبارت نقل کی جاتی ہے جو بحث کی ابتدا
میں ایک دفعہ نقل کی جا چکی ہے۔

قال القاضي عياض في هذا الاحاديث حجة لا هل
السنة في صحة وجود الدجال وانه شخص معين يتلى
الله به العباد ويقدره على اشياء كاحياء الميت الذي
يقتله وظهر الخصب والانهار والجنة والنار وغيرها
... وقد خالف في ذلك بعض الخوارج والمعتزلة و
الجهمية فانكروا وجود الدجال وردوا الاحاديث
الصحيح وذهب طوائف منهم كالجبالي الى انه صحيح
الوجود لكن كل الذي معه مخاريق وخيالات لاحقيقة
لها۔ ۱ھ (فتح الباری۔ ج ۱۳ ص ۸۹-۹۰)

”قاضی عیاض نے کہا ہے کہ یہ احادیث اہل السنہ والجماعہ کے

لیے اس بارے میں حجت ہیں کہ دجال کا وجود صحیح ہے۔ اور یہ کہ وہ ایک معین شخص ہوگا جس کی وجہ سے اللہ تعالیٰ اپنے بندوں کو آزمائش میں ڈالے گا اور اسے چند چیزوں پر قدرت بھی دے گا۔ جیسے اس میت کو دوبارہ زندہ کرنا جس کو وہ پہلے قتل کرے گا۔ اور رزق کی فراوانی نہریں۔ جنت و دوزخ اور دوسری چیزیں۔ رہے بعض خوارج و معتزلہ اور جہمیہ، تو وہ دجال کے وجود سے منکر ہوئے ہیں۔ اور صحیح احادیث کو انہوں نے روکیا ہے۔ جہاں اور بعض دوسرے اہل باطل کے گروہ نے دجال کا وجود تو تسلیم کیا ہے لیکن دجال کے ہمراہ جو چیزیں ہوں گی ان تمام کو خارق عادات امور اور خیالی چیزیں قرار دیا ہے، جن کی ان کے نزدیک کوئی حقیقت نہیں ہے۔

اس عبارت میں دجال کے متعلق اہل السنۃ والجماعۃ، اور فرقہ باطلہ کے درمیان جو چیزیں مابہ النزاع اور اختلافی بیان ہوئی ہیں وہ دجال کا وجود اور ظہور اور وہ صفات و خصوصیات ہیں جو صحیح احادیث سے دجال کے لیے ثابت ہیں۔ انہی چیزوں کے بارے میں اہل السنۃ کا مذہب یہ ہے کہ وہ دجال کے لیے ثابت اور صحیح ہیں۔ اور فرقہ باطلہ کا مذہب ان کے بارے میں یہ ہے کہ وہ اس کے لیے ثابت نہیں ہیں۔ اور یہی تمام امور مولانا کی سابقہ عبارت میں دجال کے لیے ثابت کیے گئے ہیں۔

اس کے بعد مزید توضیح کے لیے مقام خروج۔ زمانہ خروج اور شخصیت دجال پر تبصرہ کرتے ہوئے مولانا نے جو کچھ تحریر کیا تھا اس کے بارے میں ایک

صاحب نے مولانا کو لکھا تھا کہ اس کے بعض الفاظ اور فقرہوں سے جناب رسالتاب صلی اللہ علیہ وسلم کی شان میں گستاخی کا پہلو نکلتا ہے۔ مولانا نے ان کے جواب میں جو کچھ تحریر کیا وہ درج ذیل ہے :

”معاذ اللہ، کیا کوئی مسلمان اس بارگاہ میں گستاخی کا کبھی خیال بھی کر سکتا ہے ؟ اور اگر کرے تو ایک لمحہ کے لیے بھی دائرہ ایمان میں رہ سکتا ہے ؟ میرے کسی دینی بھائی کو یہ سو و عِظَن تو مجھ سے نہ ہونا چاہیے کہ میں کبھی بس کفو سے بھی ملوث ہو سکتا ہوں، البتہ یہ ممکن ہے کہ کسی مسئلے کے بیان میں ایک طرز تعبیر میرے نزدیک حدود شرع و ادب کے اندر ہو اور دوسرا اس میں کوئی تجاوز محسوس کرے۔ میں نے اس مضمون میں جو کچھ لکھا تھا، پورے احساس ذمہ داری کے ساتھ ہی سمجھتے ہوئے لکھا تھا کہ یہ حد شرع و ادب کے اندر ہے اور اب بھی اپنے دوست کے توجہ دلانے کے بعد کافی غور کرنے پر بھی میں اس میں کوئی تجاوز محسوس نہیں کر سکا ہوں۔ تاہم یہ معلوم ہو جانے کے بعد کہ کوئی شخص اس میں تجاوز محسوس کر سکتا ہے، میں ان عبارتوں کو بدل دینا زیادہ مناسب سمجھتا ہوں تاکہ کسی غلط فہمی کی گنجائش باقی نہ رہے۔“

ترجمان القرآن، جمادی الاولیٰ ۱۴۲۲ھ

اس کے بعد مولانا نے رسائل و مسائل حصہ اول کے پہلے ایڈیشن کی عبارت کا بیشتر حصہ بدل دیا اور دوسرے ایڈیشن میں نئی عبارت کا متن درج ذیل صورت میں نتائج ہوا ہے۔

۵۔ دجال کے متعلق قتبی احادیث نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہیں، ان کے
مضمون پر مجموعی نظر ڈالنے سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ حضور کو ان کی
طرف سے اس معاملے میں جو علم ملا تھا، وہ صرف اس حد تک تھا کہ ایک بڑا
دجال ظاہر ہونے والا ہے۔ اس کی یہ اور یہ صفات ہوں گی اور وہ ان
ان خصوصیات کا حامل ہوگا۔ لیکن آپ کو یہ نہیں بتایا گیا کہ وہ کب ظاہر
ہوگا اور کہاں ظاہر ہوگا اور یہ کہ آیا وہ آپ کے عہد میں پیدا ہو چکا ہے
یا آپ کے بعد کسی بعید زمانے میں پیدا ہونے والا ہے۔ ان امور کے
متعلق جو مختلف باتیں حضور سے احادیث میں منقول ہیں ان کا اختلاف
مضمون خود یہ ظاہر کرتا ہے اور حضور کے طرز کلام سے بھی یہی مترشح ہوتا ہے
کہ وہ آپ نے برائے وحی نہیں بلکہ برائے ظن و قیاس ارشاد فرمائی ہیں
کبھی آپ نے یہ خیال ظاہر فرمایا کہ دجال خراسان سے اٹھے گا۔ کبھی یہ کہ
اصفہان سے اور کبھی یہ کہ شام و عراق کے درمیانی علاقہ سے پھر کبھی
آپ نے ابن صبیاد نامی اس یہودی بچے پر جو مدینہ میں (غالباً ۲ یا ۳ھ
میں) پیدا ہوا تھا، یہ شبہ کیا کہ شاید یہی دجال ہو۔ اور آخری روایت یہ
ہے کہ سن ۹ ہجری میں جب فلسطین کے ایک عیسائی راہب دیمتریہ
واری نے آکر اسلام قبول کیا اور آپ کو یہ قصہ سنایا کہ ایک مرتبہ وہ
سمندریں (غالباً بحر روم یا بحر عرب میں) سفر کرتے ہوئے ایک غیر آباد
جزیرے میں پہنچے اور وہاں ان کی ملاقات ایک عجیب شخص سے ہوئی
اور اس نے انہیں بتایا کہ وہ خود ہی دجال ہے، تو آپ نے ان کے بیان کو

بھی غلط بار کرنے کی کوئی وجہ نہ تھی، امتہ اس پر اپنے شک کا اظہار فرمایا کہ اس بیان کی رو سے دجال بحرِ روم یا بحرِ عرب میں ہے مگر میں خیال کرتا ہوں کہ وہ مشرق سے ظاہر ہوگا۔

ان مختلف روایات پر جو شخص بھی مجموعی نظر ڈالے گا وہ اگر علمِ حدیث اور اصولِ دین سے کچھ بھی واقف ہو تو اسے یہ سمجھنے میں کوئی زحمت پیش نہ آئے گی کہ اس معاملہ میں حضور کے ارشادات دو احسن اور پر مشتمل ہیں:

جزوِ اول یہ کہ دجال آئے گا، ان صفات کا حامل ہوگا اور یہ اور یہ قتلے برپا کرے گا، یہ بالکل یقینی خبریں ہیں جو آپ نے اللہ کی طرف سے دی ہیں۔ ان میں کوئی روایت دوسری روایت سے مختلف نہیں ہے۔

جزوِ دوم یہ کہ دجال کب اور کہاں ظاہر ہوگا اور وہ کون شخص ہے۔ اس میں نہ صرف یہ کہ روایات مختلف ہیں بلکہ اکثر روایات میں شک اور شبہ اور گمان پر دلالت کرنے والے الفاظ بھی مروی ہیں مثلاً ابنِ صبیاد کے متعلق آپ کا حضرت عمرؓ سے یہ فرمانا کہ اگر دجال یہی ہے تو اس کے قتل کرنے والے تم نہیں ہو۔ اور اگر یہ وہ نہیں ہے تو تمہیں ایک معاہدہ کو تسلیم کرنے کا کوئی حق نہیں ہے۔ یا مثلاً ایک حدیث میں آپ کا یہ ارشاد کہ اگر وہ میری زندگی میں آگیا تو میں محبت سے اس کا مقابلہ کروں گا ورنہ میرے بعد میرا رب تو ہر مومن کا حامی و ناصر ہے ہی

اس دوسرے جز کی دینی اور اصولی حیثیت ظاہر ہے کہ وہ نہیں

ہو سکتی جو پہلے جڑ کی ہے۔ جو شخص اس کی بھی تمام تفصیلات کو اسلامی عقائد
 میں شمار کرتا ہے وہ غلطی کرتا ہے۔ بلکہ اس کے ہر حصے کی صحت کا دعویٰ
 کرنا بھی درست نہیں ہے۔ ابن میا د پر آپ کو شبہ ہوا تھا کہ شاید وہی دجال
 ہو اور حضرت عمرؓ نے تو قسم بھی کھالی تھی کہ یہی دجال ہے، مگر بعد میں وہ
 مسلمان ہوا، حرمین میں رہا، حالت اسلام میں مرا اور اس کی نماز جنازہ
 مسلمانوں نے پڑھی۔ اب اس کی کیا گنجائش باقی رہ گئی کہ آج تک ابن میا د
 پر دجال ہونے کا شبہ کیا جاتا رہے؟ تمیم داریؒ کے بیان کو حضورؐ نے اس
 وقت تک تقریباً صحیح سمجھا تھا، مگر کیا ساڑھے تیرہ سو برس تک بھی اس
 شخص کا ظاہر نہ ہونا جسے حضرت تمیمؒ نے جزیرے میں مجبوس دیکھا تھا یہ
 ثابت کرنے کے لیے کافی نہیں ہے کہ اس نے اپنے دجال ہونے کی جو
 خبر حضرت تمیمؒ کو دی تھی وہ صحیح نہ تھی؟ حضورؐ کو اپنے زمانہ میں یہ اندیشہ تھا
 کہ شاید دجال آپ کے عہد ہی میں ظاہر ہو جائے یا آپ کے بعد کسی قریبی
 زمانہ میں ظاہر ہو، لیکن کیا یہ واقعہ نہیں ہے کہ ساڑھے تیرہ سو برس گزر
 چکے ہیں اور ابھی تک دجال نہیں آیا؟ اب ان چیزوں کو اس طرح نقل و
 روایت کیے جانا کہ گویا یہ بھی اسلامی عقائد ہیں، نہ تو اسلام کی صحیح
 نمائندگی ہے اور نہ اسے حدیث ہی کا صحیح فہم کہا جاسکتا ہے۔ جیسا کہ
 میں عرض کر چکا ہوں، اس قسم کے معاملات میں اگر کوئی بات نبی کے
 قیاس یا گمان یا اندیشے کے مطابق ظاہر نہ ہو تو یہ اس کے منصب نبوت
 میں ہرگز قاذب نہیں ہے۔ نہ اس سے عصمت انبیاء کے عقیدے پر

کوئی حرف آتا ہے اور نہ ایسی چیزوں پر ایمان لانے کے لیے شریعت
نے ہم کو مکلف کیا ہے۔ اس اصول حقیقت کو تاہم نخل والی حدیث میں
نبی صلی اللہ علیہ وسلم خود واضح فرما چکے ہیں :

(رسائل و مسائل حصہ اول، طبع ثانی ص ۷۴ تا ۷۵)

مولانا نے اپنے اس مفصل جواب میں دجال کے متعلق اپنا جو نظریہ پیش کیا ہے
یا مسئلہ کی جو تشریح اور تحقیق پیش کی ہے۔ یہ حقیقت ہے کہ اس میں مسئلہ کے تمام
گوشوں کو بے نقاب کیا گیا ہے۔ اگر اس کے متعلق یہ کہا جائے کہ مولانا نے دریا کو
کوزہ میں بند کر دیا ہے تو زیادہ مبالغہ آمیز نہ ہوگا۔ اس تحقیق اور تشریح کے ساتھ
خواہ کوئی اتفاق کرے یا نہ کرے۔ مگر بجائے خود یہ حقیقت ہے کہ پچھلے مباحث
میں علمائے سلف کی تصریحات کی روشنی میں مسئلہ دجال کی جو تشریح کی گئی ہے اس کے
پیش نظر ایک نمدائرس آدمی اور حقیقت پسند عالم یہ کہنے کی جرأت ہرگز نہیں کر
سکتا کہ دجال کے متعلق مولانا کی یہ تحقیق اصول شریعت سے متصادم ہے، یا
مسلمات دین سے ٹکراتی ہے۔ یا علمائے سلف اور اہل سنت والجماعت نے
دجال کے متعلق اپنا جو نظریہ پیش کیا ہے۔ مولانا مودودی کا نظریہ اس سے مختلف
ہے۔ گزشتہ مباحث میں مسئلہ دجال کے متعلق علمائے سلف اور ائمہ حدیث
کے جو مذاہب بیان کیے گئے ہیں۔ اُن میں دلائل کے اعتبار سے اصح ترین مذہب
چوتھا مذہب ہے۔ اس مذہب کا فیصلہ دجال کے متعلق یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ
علیہ وسلم سے دجال کے متعلق کتب حدیث میں جتنی احادیث مروی ہیں۔ اُن سب کے
جو بات یقینی طور پر معلوم ہوتی ہے وہ صرف یہ ہے کہ دجال قیامت کے قریب

ظاہر ہوگا۔ اور اس میں یہ اور یہ صفات ہونگی۔ اور ان ان خصالتوں کا حامل ہوگا۔ رہا یہ کہ وہ کون شخص ہوگا۔ کہاں سے ظاہر ہوگا اور کب ظاہر ہوگا؟ تو یہ چیزیں نہ احادیث سے یقینی طور پر ثابت ہیں اور نہ یہ اسلامی عقائد میں شمار کی جاسکتی ہیں۔ کیونکہ اسلامی عقائد کی بنیاد قطعی وحی ہو سکتی ہے۔ اور مذکورہ بالا تین چیزوں کا ثبوت وحی قطعی سے نہیں ہو سکتا۔

نیز ان مباحث سے یہ بات بھی معلوم ہوئی تھی کہ بعض روایات میں جن اشخاص یا مقامات کا ذکر آیا ہے وہ علم وحی پر مبنی نہیں بلکہ حضور کے ذاتی خیال اور گمان و اندیشہ پر مبنی تھا۔ ورنہ ان روایات میں ناقابل تطبیق حد تک تعارض اور اختلاف واقع نہ ہوتا۔ اور نہ ان چیزوں کے بارے میں علمائے سلف اور ائمہ حدیث مختلف ہو جاتے، کیونکہ علم وحی پر مبنی ارشادات میں ناقابل تطبیق تعارض واقع نہیں ہو سکتا۔ اور نہ ان میں بیان شدہ اعتقادی مضامین میں علمائے سلف کے درمیان اس قدر اختلافات واقع ہو سکتے ہیں۔ جس قدر کہ رجال کی شخصیت۔ مقام خراج اور زمانہ خراج میں ان کے مابین واقع ہوتے ہیں۔

اور یہ ساری باتیں مولانا مودودی کے اس منسل جواب میں بیان کی گئی ہیں۔ لیکن پھر بھی انصاف کے علمبردار، مذہب کے ٹھیکدار اور بابِ زہد و تقویٰ حضرت مولانا مودودی کو معاف نہیں کرتے اور کہا کرتے ہیں کہ رجال کے متعلق مولانا مودودی کا نظریہ اسلامی تعلیمات کے ساتھ مطابقت نہیں ہے بلکہ ان سے مخالف ہے۔

قاضی مظہر حسین صاحب کا پہلا اعتراض

ذیل میں شیخ الاسلام حضرت مولانا سید حسین احمد صاحب مدنی نور اللہ قدس

کے ایک خلیفہ مجاز کے وہ اعتراضات ذکر کیے جاتے ہیں جو مولانا مودودی کے نظریہ دجال پر انہوں نے اٹھائے ہیں۔

محترم مولانا قاضی مظہر حسین صاحب اپنی کتاب مودودی جماعت کے عقائد و نظریات پر ایک تنقیدی نظر، میں مولانا کی مذکورہ بالا عبارت کے کچھ اقتباسات پیش کرنے کے بعد ان کا خلاصہ درج ذیل چار چیزوں کی صورت میں اس طرح پیش کرتے ہیں:

۱) ”حضور کو دجال کے متعلق تفصیلات کا علم نہ تھا کہ کہاں اور کب ظاہر ہوگا۔“

۲) ”یہ بھی اندیشہ تھا کہ شاید کہ حضور کے عہد میں ہی ظاہر ہو جائے۔“

۳) ”حضور نے یہ باتیں صرف اپنے قیاس کی بنا پر فرمائی تھیں نہ کہ وحی کی بنا پر۔“

۴) ”سارے تیرہ سو سال کے تاریخی تجربہ سے یہ ثابت ہوا کہ دجال کے متعلق

حضور کا یہ اندیشہ کہ وہ کہیں مقید ہے، یا آپ کے عہد میں یا اس کے بعد

قریبی زمانہ میں ظاہر ہونے والا ہے صحیح نہ تھا۔“

پھر اس کے بعد محترم قاضی صاحب ان چار چیزوں کا رد اس طرح کرتے ہیں۔

”دجال کے متعلق حضور کے ارشادات پیشین گوئی سے تعلق رکھتے

ہیں اور یہ بات منصفی سالت سے بعید ہے کہ حضور دینی امور میں محض اپنے

قیاس کی بنا پر پیش گوئی فرمائیں۔ انبیاء علیہم السلام آئندہ کے متعلق

کوئی فیرومہ دارانہ بات نہیں فرماتے۔ اور نہ ہی انبیاء دینی امور میں شک

کی بنا پر قیاس آراشیاں کرتے ہیں۔ رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم کی بنا پر کوئی پیشین

گوئی نہیں فرماتے بلکہ جو کچھ آئندہ کے متعلق کہتے ہیں وحی کی بنا پر کہتے ہیں

وَمَا يَنْبُلِقُ عَنِ الْهَوَىٰ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ - لہذا مودودی صاحب
کا یہ کہنا کہ حضور دجال کے ظہور کے بارے میں خود شک میں تھے منسب
رسالت پر ایک ناپاک حملہ ہے۔ (تنقیدی نظر ص ۸۷)

تبصرہ

دجال کے بارے میں حضور کے تمام ارشادات کے متعلق یہ دعویٰ کرنا کہ وہ
پیشین گوئی سے تعلق رکھتے ہیں۔ حد درجہ غلط ہے۔ پیشین گوئی سے صرف وہ ارشادات
تعلق رکھتے ہیں جو ظہور دجال اور صفات دجال سے متعلق ہیں۔ اور یہ ارشادات مولا
مودودی کے نزدیک بھی مبنی بروہی ہیں۔ جیسا کہ عبارت سابق میں وہ اس کی تصریح کر
چکے ہیں۔ اور جن ارشادات کو مولانا مودودی نے مبنی برظن قرار دیا ہے وہ ارشادات
وہ ہیں جو شخصیت دجال، مقام خروج دجال اور زمانہ خروج سے تعلق رکھتے ہیں اور
ان کے متعلق یہ دعویٰ کرنا کہ وہ بھی مبنی بروہی ہیں۔ نہ صرف غلط ہے بلکہ مضحکہ خیز بھی
ہے۔ آخر سوچنے کی بات ہے کہ جب ارشادات آپ حضرات کے نزدیک مبنی بر
وحی ہیں تو ان میں مقام خروج یا شخصیت دجال کے متعلق یہ ناقابل تطبیق تعارض اور
اختلاف کس طرح واقع ہوا ہے کہ بعض میں خراسان کو مقام خروج بتایا گیا ہے۔
اور بعض میں اصغہان کو اور بعض دوسرے ارشادات میں شام و عراق کے درمیانی علاقہ
کو۔ اور بعض دوسری احادیث میں کسی مخصوص مقام کی بجائے صرف مشرق پر اظہار جزم
فرمایا گیا ہے؛ چنانچہ تمییز داری کی روایت میں صاف طور پر فرمایا گیا ہے کہ لا بل
من قبل المشرق۔ کیا وحی الہی میں بھی ناقابل تطبیق تعارض اور اختلافات وقت ہو
سکتے ہیں؛ قرآن مجید کا فیصلہ تو یہ ہے کہ یہ اختلافات وحی الہی میں نہیں بلکہ روایت کے

کلام میں ہوا کرتے ہیں۔ ارشاد ہے:

وَلَوْ كُنَّا مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِیْهِ اِخْتِلَافًا كَثِیْرًا ۝

”اگر یہ قرآن خدا کے علاوہ کسی دوسرے کا کلام ہوتا تو لوگ اس

میں بہت سے باہمی اختلافات اور تضاد بیانی پانچکے ہوتے۔“

ثانیاً، حضور سے پہلے جتنے انبیاء گزرے ہیں اُن سب کے متعلق حضور ہی نے

یہ فرمایا ہے کہ ہر نبی نے دجال کے فتنہ سے اپنی قوم کو ڈرایا ہے۔ ما من نبی الا

قد اذرقومہ الدجال رنجاریؑ تو کیا ان انبیاء علیہم السلام کے متعلق آپ کہہ

سکتے ہیں کہ دجال کے متعلق اُن کے اس قسم کے تخویفی ارشادات مبنی بر دجی تھے؟ کیا ان

کو اس قسم کی کوئی وحی خدا کی طرف سے آئی تھی کہ دجال آپ کی امتوں میں ظاہر ہوگا؟

جبکہ امر واقعہ یہی تھا کہ دجال خاص حضور ہی کی امت میں ظاہر ہوگا اور ان کا زمانہ

خروج دجال کا زمانہ تھا ہی نہیں۔ پھر کس بنیاد پر آپ سارے انبیاء علیہم السلام کے

متعلق یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ اُن کے یہ تمام ارشادات مبنی بر دجی ہیں؟

ثالثاً، دجال کے زمانہ خروج کے متعلق حضور کے ارشادات کا انداز بیان خود

تبدل رہا ہے کہ وہ مبنی بر دجی نہیں بلکہ شک اور گمان پر مبنی ہیں۔ ہمارے اس دعویٰ کے

ثبوت کے لیے حضور کا یہ ارشاد واضح دلیل اور بین برہان ہے :- ان یخرج وانا

فیکم نانا حجیجہ وان یخرج ولست فیکم فامراً حجیجہ نقصہ۔ جو لوگ عربی

زبان کے محاورے سے تمہاری بہت واقفیت رکھتے ہیں وہ اچھی طرح جانتے ہیں کہ یہ

ارشاد شک اور تردد پر مبنی ہے کیونکہ عربی محاورات میں لفظ ان شک اور تردد

کے لیے وضع کیا گیا ہے۔ اور شک و تردد ہی میں استعمال بھی کیا جاتا ہے۔ پھر کس

طرح عقل سلیم یہ یاد کرے گی کہ زمانہ خروج کے بارے میں حضور کے یہ ارشادات از
قسم پیشین گوئی ہیں اور ان کی بنیاد علم وحی پر رکھی گئی ہے؛ کیا انبیاء علیہم السلام کو
بھی اپنی وحی کے بارے میں شک اور تردد لاحق ہو سکتا ہے؟
آپ مانیں یا نہ مانیں۔ مگر ہے یہ حقیقت کہ ان یخرج وانا فیکم کو مرانا
مودودی کی طرح حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نے بھی شک اور تردد پر حمل کیا ہے۔ چنانچہ
اس جملہ کی شرح کرتے ہوئے حافظ موصوف لکھتے ہیں:

انه محمول علی ان ذلک کان قبل ان یتبین له وقت
خروجه وعلاماته فکان یجوز ان یخرج فی حیاته ثم ین
له وقت خروجه فاخبر به اه (فتح ج ۳ ص ۸۱)

”حضور کا یہ ارشاد اس وقت کا تھا جبکہ آپ کو خروج رجال کا وقت
اور علامات نہیں بتائے گئے تھے تو اس وقت آپ ممکن سمجھتے تھے کہ شاید
رجال آپ کے زمانہ میں ظاہر ہو جائے۔ پھر آپ کو وقت خروج بتا دیا
گیا تو آپ نے اس کی خبر دے دی۔“

تو کیا آپ کے نزدیک حافظ ابن حجر نے بھی منسوب رسالت پر ناروا حملہ کیا
ہے؟ پھر امام نوویؒ کے متعلق آپ کیا فتویٰ صادر فرمائیں گے جبکہ اس نے بھی حضور
کے ان ارشادات کے متعلق یہ تصریح کی ہے کہ:

والظاهر ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم لم یوح الیہ

فی امر بشیء واما وحی الیہ بصفات الدجال وکان

فی ابن صیاد قرائن محتملة فلذا لک کان صلی اللہ علیہ وسلم

لا یقطع فی امرٍ بشیء بل قال لعمرؓ لا خیر لک فی قتلہ ۔

فتح الباری ج ۱۲ ص ۲۶۹

”خامس یہ ہے کہ حضورؐ کو ابنِ صتیار کے متعلق وحی کے ذریعہ سے کوئی علم نہیں دیا گیا تھا۔ بلکہ وحی کے ذریعہ سے آپؐ کو صرف منفاتِ دُجال کا علم ملا تھا۔ ابنِ صتیار میں بھی چونکہ دُجال ہونے کی علامات موجود تھیں اس لیے حضورؐ نے اس کے بارے میں کوئی قطعی فیصلہ نہیں فرمایا۔ بلکہ عمرؓ سے صرف اتنا فرمایا کہ اس کو قتل کرنے میں آپؐ کی بھلائی نہیں ہے۔“

کیا ان عبارات میں صریح طور پر حضورؐ کی طرف دُجال کے معاملہ میں شک اور تردید کی نسبت نہیں کی گئی ہے؟ پھر چاہیے کہ آپؐ جرأت سے کام لے کر امامِ نووریؒ اور حافظ ابن حجرؒ دونوں کے متعلق بھی مولانا مودودی کی طرح یہ فتوے دے دیں کہ انہوں نے بھی منصبِ رسالت پر ناپاک حملہ کیا ہے۔ ”لہذا آپؐ کا یہ الزام کہ مولانا مودودی نے اس طرح کا دعویٰ کر کے منصبِ رسالت پر ناروا حملہ کیا ہے“ بجائے خود مولانا مودودی پر ایک ناپاک اور ناروا حملہ ہے۔

رابعاً، مولانا مودودی کے متعلق محترم قاضی صاحب کا یہ دعویٰ کرنا کہ انہوں نے حضورؐ کے متعلق یہ کہا ہے کہ :

”حضورؐ دُجال کے ظہور کے بارے میں خود شک میں تھے۔“ (تشیبی نظر)

محض اقترا اور صریح بہتان ہے جس کی توقع کم سے کم ایک ایسے عالم سے تو نہیں کی جاسکتی جو اپنے آپ کو شیخ الاسلام حضرت مولانا سید حسین احمد صاحب مدنی نور اللہ مرقدہ کا ایک مجاز خلیفہ ظاہر کر رہے ہیں۔

ظہورِ دجال کے بارے میں تو مولانا مودودی نے یہ تصریح فرمائی ہے کہ حضور کو وحی کے ذریعہ سے اس کا علم دیا گیا تھا۔ یہ بھی مولانا نے تصریح فرمائی ہے کہ ظہورِ دجال اور صفاتِ دجال کے بارے میں حضور کے تمام ارشادات وحی پر مبنی ہیں اور یہی وجہ ہے کہ اُن میں کوئی تعارض بھی نہیں ہے۔

دوسرا اعتراض

اس کے بعد محترم قاضی منظر حسین صاحب اعتراضات میں ارشاد فرما رہے ہیں:-

”دجالِ اکبر کے معاملہ میں حضور نے تصریح فرمادی ہے کہ اس کو حضرت عیسیٰ علیہ السلام آسمان سے دوبارہ نازل فرما کر بابِ کُد پر قتل کریں گے۔ اور چونکہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام قربِ قیامت میں نازل ہونگے اس لیے یہ معین ہو گیا کہ دجال کا ظہور بھی اس وقت ہوگا۔ لہذا یہ شبہ جاتا رہا کہ حضور کو یہ اندیشہ تھا کہ دجال آپ کے عہد میں ظاہر ہو جائے۔ اسی طرح دجال کی دوسری علامات بھی جو احادیث میں منقول ہیں، قربِ قیامت سے تعلق رکھتی ہیں۔“

(تقصیدی نظر سے)

تبصرہ

جناب عالی! یہ بات سب کے نزدیک مسلم ہے کہ دجال قیامت کے قریب زمانہ میں ظاہر ہوگا۔ اور حضرت عیسیٰ علیہ السلام اُسے آکر قتل کریں گے۔ لیکن اس سے یہ شبہ کیسے رنج ہوا کہ حضور کو ان مخرج و انافیکہ کے ارشاد

فرانے کے وقت یہ اندیشہ تھا کہ دجال آپ کے عہد میں ظاہر ہو جائے؟ یہ علم کہ
دجال قیامت کے قریب ظاہر ہو گا۔ یہ تو بابت قول جہور بعد میں دیا گیا تھا نہ کہ ابتدا
میں۔ ورنہ ابن صبیاد کے بارے میں آپ کو یہ شبہ کیسے پیدا ہو سکتا تھا کہ کہیں وہ دجال
اکبر نہ ہو۔ تو یہ کیوں جائز نہیں کہ ابتدا میں حضور کو اپنے عہد میں ظہور دجال کا اندیشہ
ہو۔ اور اسی بنا پر آپ نے فرمایا ہو کہ: ان یخرج وانا فیہم فانا جیجہہ؟ جس
طرح کہ مولانا مودودی کہتے ہیں؟ پھر یہی بات تو عاقلانہ حیرتِ رحمہ اللہ نے بھی کہی
ہے کہ اس ارشاد کے وقت حضور کو اپنے عہد میں دجال ظاہر ہونے کا شبہ اور
اندیشہ تھا، تو اس کے متعلق جنابِ عالی کی رائے کیا ہے؟

ثانیاً: حضور کی مجرد اس تصریح سے کہ "حضرت عیسیٰ علیہ السلام دجال کو باب
لہ پر قتل کریں گے۔" آپ کا یہ اندیشہ کیسے نائل ہو سکتا ہے کہ دجال آپ کے عہد
میں ظاہر نہ ہو جائے؟ کیونکہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام اگرچہ قریب قیامت میں نازل
ہوں گے مگر حضور کا عہد بھی تو قیامت کے قریب عہد ہے۔ آپ نے فرمایا ہے:-
بعثت انا والساعة کھاتین۔ میں اور قیامت دونوں دو انگلیوں کی طرح
ایک ساتھ بھیجے گئے ہیں۔ اللہ تعالیٰ نے بھی اپنی کتاب میں فرمایا ہے:-
اقتربت الساعة وانشق القمر۔ قیامت قریب ہو گئی اور چاند پھٹ گیا۔
نیز فرمایا ہے:- اقتراب للناس حسابہم۔ لوگوں کا وقت حساب قریب
ہو گیا۔ نیز یہ بھی ہو سکتا ہے کہ آنحضور نے ابتداءً یہ خیال فرمایا ہو کہ شاید دجال کا
خروج میرے عہد میں ہو اور نزولِ مسیح و قتلِ دجال بعد میں واقع ہو۔

در اصل آپ حضرات کے دل و دماغ پر تعصب کا غلبہ غالب ہو گیا ہے۔

اس لیے آپ مولانا مودودی کی ہر بات کی تردید کرنا اپنا فرض سمجھتے ہیں حالانکہ ہر بات قابل تردید نہیں ہوتا کرتی ہے۔ میرا دعویٰ ہے کہ اصول دین اور مسائل شریعت کی روشنی میں رجال کے متعلق اگر صحیح اسلامی عقیدہ کوئی ہو سکتا ہے تو وہ صرف وہی عقیدہ ہے جو مولانا مودودی نے اپنی تحریریں میں بیان کیا ہے۔ اور جو لوگ اس پر اعتراض کرتے ہیں وہ خواہ مخواہ ایک سیدھی بات میں ٹیڑھ نکالنے کی ناکام کوشش کرتے ہیں۔“

تیسرا اعتراض

پھر محترم جناب قاضی منظر حسین صاحب اعتراض ملک میں ارشاد فرماتے ہیں:-
کہ ”ابن صیاد بھی منقاد رجال میں سے ایک رجال تھا۔ حضورؐ نے اس کو رجال اکبر نہیں سمجھا۔“

چوتھا اعتراض

”بالفرض اگر یہ مان بھی لیا جائے کہ حضورؐ نے کچھ باتیں اپنے قیاس کی بنا پر فرمائی تھیں تو پھر بھی یہ ناممکن ہے کہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے بذریعہ وحی حضورؐ کے شک کو دور نہ فرمایا گیا ہو۔ کیونکہ انبیاء علیہم السلام کا خطاء پر باقی رہنا محال ہے۔“ تنقیدی نظر مشاہد

تبصرہ

محترم قاضی صاحب نے اعتراض ملک میں جو یہ فرمایا ہے کہ ابن صیاد منقاد رجال میں سے ایک رجال تھا۔ حضورؐ نے اس کو رجال اکبر نہیں سمجھا۔ اس سے شاید وہ مولانا مودودی کے اس نکتہ کا جواب دینا چاہتے ہیں کہ:-

ابن سیار پر آپ کو شبہ ہوا تھا کہ شاید وہی دجال ہو۔ اور حضرت عمرؓ نے تو قسم بھی کھالی تھی کہ یہی دجال ہے مگر بعد میں وہ مسلمان ہوا۔ حرمین میں رہا۔ حالت اسلام میں ملا اور اس کی نماز جنازہ مسلمانوں نے پڑھی۔ اب اس کی کیا گنجائش باقی رہ گئی کہ آج تک ابن سیار پر دجال ہونے کا شبہ کیا جاتا رہے۔ اگر محترم قاضی صاحب کا مقصد فی الواقع یہی ہو تو اس کے متعلق ہم عرض کریں گے کہ آپ کا یہ جواب آپ کے اس نظریہ کے خلاف ہے جو صحابہ کرام کے متعلق آپ رکھتے ہیں۔ کیونکہ ان کے متعلق آپ کا نظریہ یہ ہے کہ وہ اس سنی میں سیارِ حق ہیں کہ ان کا ہر قول اور فیصلہ دینی معاملات میں منجی برحق اور صواب ہے۔ اور جو بھی قول یا فیصلہ ان کے قول اور فیصلہ کے خلاف ہو گا وہ باطل بھی ہو گا اور گمراہی بھی۔

یہ جواب اس نظریہ کے خلاف اس لیے ہے کہ ابن سیار کے متعلق حضرت عمرؓ ابن عمرؓ بائرنہ ابن مسعودؓ اور حضرت ابوذر رضی اللہ عنہم اجماعاً کا یہ مذہب اور قطعی فیصلہ تھا کہ وہی دجال اکبر ہے۔ یہاں تک کہ اس کی موت، حرمین میں رہائش اور موت کے بعد اس پر نماز جنازہ پڑھنا، یہ سب امور ان کے اس جزم کو متزلزل نہ کر سکے جو ابن سیار کے دجال اکبر ہونے کے متعلق انہیں حاصل تھا۔ حضرت جابرؓ سے ان کے شاگرد ابن ابی سلمہ نے کہا کہ ابن سیار کے متعلق آپ کیسے کہتے ہیں کہ وہ دجال اکبر ہے حالانکہ انہ قدامت وہ تو مرچکا ہے۔ حضرت جابرؓ نے فرمایا: وان مات۔ اگرچہ مرچکا ہے۔ پھر ابن ابی سلمہ نے کہا کہ فانہ قد اسلم۔ وہ تو مسلمان ہو چکا ہے۔ فرمایا: وان اسلم۔ اگرچہ مسلمان ہو چکا ہے۔ پھر اس نے کہا کہ فانہ دخل المدینۃ۔ وہ تو مدینہ میں بھی داخل ہو چکا ہے۔ فرمایا: وان دخل

المدينة :- اگرچہ وہ مدینہ میں بھی داخل ہو چکا ہے :- راہِ دروازہ، ج ۲ ص ۵۹۵۔
فتح الباری، ج ۱۲ ص ۲۴۸۔ ابن عمرؓ نے ابن صیار کے متعلق اپنا جزم ان نقطوں
میں ظاہر کیا تھا کہ : والله ما اشد ان المسيم الدجال هو ابن صياد خدا
کی قسم مجھے اس بات میں ذرہ برابر بھی شک نہیں کہ ابن صیار ہی دجال اکبر ہے ۔
فتح الباری، ج ۱۳ ص ۱۲۴۔ ابن مسعودؓ اور حضرت ابوذرؓ نے تو یہاں تک فرمایا تھا
کہ اگر ہم دس دس قسمیں کھا کر یہ کہیں کہ دجال اکبر ابن صیار ہے تو یہ بات ہمیں بہت
پسند ہے یہ نسبت اس کے کہ ہم ایک دفعہ بھی قسم کھائیں کہ ابن صیار دجال نہیں ہے ۔
فتح الباری، ج ۱۳ ص ۲۸۰۔

اب ہم محترم قاضی مظہر حسین صاحب اور اُن کے حواریوں سے یہ پوچھتے ہیں
کہ اس بارے میں ہم آپ کو اور آپ کی طرح اُن محدثین کو معیارِ حق مانیں جن کی آپ
نے رائے نقل کی ہے یا آپ کے مقابلے میں حضرت عمرؓ، ابن عمرؓ، جابرؓ، ابن مسعودؓ اور
ابوذرؓ جیسے صحابہ کرام کو معیارِ حق مانیں جنہوں نے ابن صیار کے بارے میں اپنا جزم اور
یہ یقین ظاہر کیا ہے کہ وہی دجال اکبر ہو گا ؟ اگر ہم آپ کو معیارِ حق مان لیں اور کہہ دیں
کہ ابن صیار دجال اکبر نہیں ہے تو حضرت عمرؓ وغیرہ صحابہ کرام معیارِ حق نہیں رہتے کیونکہ
انہوں نے ابن صیار کو دجال اکبر تسلیم کیا ہے ۔ اور یہ آپ کے عقیدہ معیارِ حق کے برخلاف
خلاف ہے ۔ اور اگر ہم صحابہ کرام کو معیارِ حق تسلیم کریں کہ دجال اکبر ابن صیار ہے، تو
آپ کا یہ فرمانا کہ ابن صیار دجال اکبر نہیں ہے، درست نہیں رہ سکتا۔ فہل الی
خروج من سبیل؟

محترم قاضی مظہر حسین صاحب نے اعتراضات میں جو کچھ ذکر کیا ہے اس کے متعلق

اولاً ہم عرض کریں گے کہ بیشک انبیاء علیہم السلام کا خطا پر باقی رہنا ممکن نہیں بلکہ محال ہے۔ لیکن اس کا تعلق انبیاء علیہم السلام کے ان فیصلوں سے ہے جو انہوں نے اپنے اجتہاد سے کسی ایسے معاملہ کے متعلق جزا دیتے ہوں جو اجتہادی ہو۔ اور اس کے ساتھ حکم فقہی کا تعلق ہو۔ ایسے اجتہادی معاملات میں احکام شرعیہ کے استنباط میں اگر انبیاء سے اجتہادی خطا سرزد ہو جائے تو اس پر ان کا باقی رہنا محال ہے کیونکہ یہ ان کی ایک اجتہادی لغزش ہے اور انہی لغزشات پر انبیاء علیہم السلام کو تنبیہ ملنی ضروری ہے کیونکہ احکام شریعت میں امت کے لیے ان کا اتباع ضروری ہے۔ اور لغزشات میں اتباع درست نہیں ہے۔ بلکہ کسی واقعہ کے متعلق ان کا اندیشہ ظاہر کرنا کہ شاید ایسا ہو جائے، یا کسی چیز کے متعلق یہ خیال اور شبہ ظاہر کرنا کہ ممکن ہے یہ فداں چیز ہو۔ تو اس میں سرے سے کوئی حکم اور فیصلہ ہے ہی نہیں کہ اس کو صریح یا مبیہ برخطا کہہ سکیں۔ نہ اس طرح کے معاملات میں تنبیہ و نصیح کی حاجت ہے آخر تاہر نخل کے معاملے میں کوئی وحی نازل ہوئی تھی؟ ہمارا کہ اس میں آنحضرتؐ نے اپنے گمان کی بنا پر ایک ایسی بات ارشاد فرمائی تھی جو نافع ثابت نہ ہوئی۔ رجال کی شخصیت مقام خروج اور زمانہ خروج کے بارے میں حضورؐ کے جتنے ارشادات ہیں وہ از قسم احکام نہیں، نہ ان میں حضورؐ نے جزا کوئی فیصلہ دیا ہے کہ مقتدر خطا اس پر تنبیہ کرنے کی ضرورت پیش آئے۔ بلکہ وہ ارشادات محض ایک گمان اور اندیشہ پر مبنی تھے جو بعض اشخاص کے متعلق صرف اس بنا پر ظاہر کیے گئے تھے کہ ان میں رجال اکبر سے صفات اور خصوصیات میں زیادہ مشابہت پائی جاتی تھی۔ تو اس مشابہت کی وجہ سے حضورؐ نے ان اشخاص کے متعلق یہ گمان اور اندیشہ ظاہر فرمادیا کہ کہیں ان میں

کوئی شخص دجال اکبر نہ ہو۔

ثانیاً، اگر یہ مان بھی لیا جائے کہ دجال کی شخصیت، مقام خروج اور زمانہ خروج کے متعلق حضور کے ارشادات، فیصلوں اور احکام کے قبیل سے تھے، تو پھر بھی یہ بات قابل تسلیم نہیں ہے کہ حضور کو بعد میں تنبیہ نہیں ملی ہے۔ بلکہ حضور کو ان ارشادات کے بعد وحی کے ذریعہ سے یہ علم دیا گیا تھا کہ دجال قرب قیامت میں ظاہر ہوگا اور بابِ کُد پر اُسے حضرت عیسیٰ علیہ السلام آکر قتل کریں گے۔ یہ علم جو حضور کو سابقہ ارشادات کے بعد دے دیا گیا اس میں حضور کو اس بات پر گویا تنبیہ کر دیا گیا کہ شخصیت دجال، مقام خروج، زمانہ خروج کے بارے میں آپ کے سابقہ احکام اجتہاد پر مشتمل تھے۔ اور ابن صیاد وغیرہ اشخاص کے بارے میں دجال ہونے کا اندیشہ یا آپ کا یہ اندیشہ کہ دجال میرے زمانہ میں ظاہر ہوگا، یہ سارے اندیشے قبل از وقت تھے

لیکن اس سے پھر بھی یہ بات ثابت نہیں ہو سکتی کہ حضور کو جو بعد میں علم دیا گیا تھا وہ کسی خاص شخص یا خاص معین وقت، یا کسی مخصوص مقام کا علم تھا۔ بلکہ اس کا مطلب صرف یہ ہے کہ آنحضرت کو بذریعہ وحی یہ بتا دیا گیا کہ جن اشخاص کے متعلق آپ نے خیال ظاہر فرمایا تھا کہ ان میں سے کوئی ایک دجال اکبر ہوگا، اُن کی بجائے دجال اکبر کوئی اور شخص ہوگا جو اس وقت کسی کو معلوم نہیں ہے۔ اسی طرح آپ کو اپنے عہد میں دجال کے خروج کا جو خطرہ لاحق تھا وہ قبل از وقت خطرہ تھا۔ دجال بعد میں قیامت کے قریب زمانہ میں ظاہر ہوگا اور اس کے خروج کے لیے کوئی معین مقام کسی کو معلوم نہیں ہے۔

پانچواں اعتراض اور جوابی معروضات

اخیر میں محترم قاضی مظہر حسین صاحب نے اعتراض دے دیں جو کچھ فرمایا ہے وہ محض مولانا مودودی پر دل کی بھڑاس نکالنے کا ایک مکروہ مظاہرہ ہے۔ اس میں کوئی علمی بات اس قابل نہیں ہے کہ اس پر تبصرہ کیا جائے۔ البتہ اس سے یہ بات مترشح ہوتی ہے کہ دجال کے متعلق محترم قاضی صاحب کا عقیدہ یہ ہے کہ دجال اکبر وہ مجوس فی الجزیرہ ہے جس سے نیم داری نے ملاقات کی تھی۔ اور چونکہ حضور نے قطعی طور پر دجال اکبر اس کو قرار دیا ہے لہذا اسی کو دجال اکبر سمجھنا ایک اسلامی عقیدہ کی حیثیت سے فرض ہے۔ اور جو بھی اس کو دجال اکبر نہ سمجھے وہ صحیح العقیدہ مسلمان نہیں رہ سکتا۔

اگر محترم قاضی صاحب کا مقصد فی الواقع یہی ہو تو اس کے متعلق درج ذیل معروضات کو غور سے سنیں۔ پھر تھوڑا سا وقت نکال کر ہمارے اطمینان کے لیے تسلی بخش طریقہ سے جوابات عنایت فرمائیں۔

۱، تمام علمائے اسلام نے بالاجماع یہ تسلیم کیا ہے کہ اسلامی عقائد کے ثبوت کے لیے ایسے دلائل کا آمادہ ہو سکتے ہیں جو قطعیات ہوں۔ ظنیات سے عقائد کا اثبات نہیں ہو سکتا۔ اور قطعیات یا تو قرآن کریم کی قطعی الدلالت آیتیں ہو سکتی ہیں یا قطعی الدلالت متواتر احادیث اور یا پھر تیسرے درجہ میں صحابہ کرامؓ کا وہ اجماع ہو سکتا ہے جو نفی بھی ہو۔ اور عہد صحابہؓ سے لے کر ہم تک متواتر پہنچا بھی ہو۔ اور مجوس فی الجزیرہ کے دجال اکبر ثابت ہونے کے لیے ان تینوں دلائل میں سے ایک بھی دلیل پیش نہیں کی جاسکتی۔

تو اس کو رجال اکبر سمجھنا آخر کس طرح اسلامی عقائد میں شمار کیا جاسکتا ہے؟
 یہی حضرت قسیمؒ کی روایت، تو وہ بتصریح محدثین اخبار آحاد میں سے ہے بعض
 محدثین نے اُسے "غریب فرد" قرار دیا ہے کہ صحابہ کرامؓ کے طبقہ میں اس حدیث کو
 صرف فاطمہ بنت قیس نے روایت کیا ہے۔ اور دوسرے کسی صحابی نے اس کو سرے
 سے روایت ہی نہیں کیا ہے اور بعض کہتے ہیں کہ غریب فرد تو نہیں ہے مگر اس کے راۃ
 چار سے متجاوز بھی نہیں ہیں، اور اس سے ایک حدیث متواتر حدیث نہیں بن سکتی حافظ
 ابن حجر کہتے ہیں:

وقد توهم بعضهم انه غریب فرد وليس كذلك فقد
 رواه مع فاطمة بنت قیس ابو هريرة وعائشة وجابر
 رفتح ۳۰ ج ۱ ص ۲۸۰

"بعض محدثین نے یہ فرض کیا ہے کہ فاطمہ بنت قیسؓ کی حدیث
 غریب فرد ہے۔ مگر یہ صحیح نہیں ہے کیونکہ فاطمہؓ کی طرح ابو ہریرہؓ، عائشہؓ
 اور جابرؓ نے بھی اس حدیث کو روایت کیا ہے۔"

(ب) اس کے علاوہ یہ حدیث مجوس فی الجزیرہ کے رجال اکبر میں سے قطعی الدلالتہ
 بھی نہیں ہے۔ ورنہ اگر یہ قطعی الدلالتہ ہوتی تو حضرت جابرؓ باوجود اس کے کہ اس حدیث
 کے رواۃ میں سے ہیں، ابن صیاد کے رجال اکبر میں سے پر اس کی روایت کے بعد اصرار
 نہ کرتے۔ حالانکہ پہلے تفصیل کے ساتھ یہ بیان کیا جا چکا ہے کہ وہ ابن صیاد ہی کو تا آخر
 رجال اکبر سمجھتے رہے۔

جب یہ ثابت ہو گیا کہ فاطمہ بنت قیسؓ کی یہ حدیث اخبار آحاد میں سے ہے

اور قطعی الدلالتہ بھی نہیں ہے۔ تو اس سے آخر کیونکر یہ عقیدہ ثابت ہو سکتا ہے، کہ
محبوس فی الجزیرہ ہی دجال اکبر ہے ؟

(ج) اگر آپ اس حدیث کو قطعی الثبوت بھی تسلیم کرتے ہیں اور قطعی الدلالتہ بھی
تو براہ کرم حدیث میں کوئی ایسا نقطہ بتائیں جس میں محبوس فی الجزیرہ کے دجال اکبر
ہونے پر قطعی دلالت پائی جاتی ہو۔ نیز یہ بھی بتائیں کہ حدیث کے قطعی الدلالتہ ہونے
کے باوجود حضرت جابرؓ نے اس کے دجال اکبر ہونے سے کس بنا پر صریح انکار کیا ہے۔
اور اس کے مقابلہ میں ابن عباسؓ کے دجال اکبر ہونے پر کیوں مصر رہے ہیں ؟ حالانکہ
راوی حدیث صحابی کے لیے مخالفت حدیث ہرگز جائز نہیں ہے۔

(د) کیا آپ یہ بتا سکتے ہیں کہ قرآن مجید میں فلاں جگہ ایک آیت ہے جو محبوس
فی الجزیرہ کے دجال اکبر ہونے پر قطعی طور پر دلالت کر رہی ہے ؟ یا پھر یہ بتانے کی
جرات کر سکتے ہیں کہ محبوس فی الجزیرہ کے دجال اکبر ہونے پر صحابہ کرامؓ کے عہد میں جماع
ہو چکا ہے، جو نصی بھی ہے اور ثبوتاً منقول بھی ہوتا چلا آیا ہے ؟ اگر نہیں بتا سکتے
ہیں اور یقیناً نہیں بتا سکتے ہیں تو پھر یہ بتائیں کہ محبوس کے دجال اکبر ہونے کو آپ
کس بنیاد پر اسلامی عقائد میں شمار کرتے ہیں ؟

براہ کرم ! ہماری ان معروضات پر ہمدردانہ طریقہ سے غور فرما کر ہمیں مطمئن کرنے
کی کوشش فرمائیں۔ جب جا کر ہم سمجھیں گے کہ دجال کے متعلق آپ کا مسلک اور
نظریہ درست ہے اور مولانا مودودی کا نظریہ غلط ہے۔

ضمیمہ نمبر ۱

سلسلہ اعتراضات و جوابات

حامداً و مُصلحاً: ماہ اگست ۱۹۶۷ء میں میری یہ کتاب شائع ہوئی جس کا نام ہے ”مولانا مودودی پر اعتراضات کا علمی جائزہ“۔ میں اس کتاب کے متعلق قبل از اشاعت بھی اس حقیقت سے ایک لمحہ کے لیے بے خبر نہیں رہا ہوں کہ جب یہ کتاب شائع ہو کر منظرِ عام پر آ جائے گی تو جماعت اسلامی اور مولانا مودودی سے اختلاف رکھنے والے بعض اہل علم کے لیے باعثِ تشویش اور مُوجبِ رنج بھی ثابت ہوگی۔ اور ان کی طرف سے تنقیدوں کے لیے نشانہ بھی بن کر رہے گی۔ کیونکہ کتاب جس موضوع پر لکھی گئی ہے سوہ اپنے اندر اچھی خاصی جاذبیت رکھتا ہے جس کی وجہ سے ملک میں اس پر گرم گرم بحثیں ہو رہی ہیں۔ اور موافقت و مخالفت کی صورت میں اس پر اظہارِ خیال کیا جا رہا ہے۔

اس کے علاوہ اس کتاب میں مسئلہ عصمتِ انبیاء کی بحث میں حضرت مولانا مدنی رحمۃ اللہ علیہ نے مولانا مودودی کی تنبیہات والی عبارت اور اس کے مضمون پر جو تنقید لکھی تھی، اس کا جواب دیا گیا ہے۔ اور یہ بھی ان حضرات کے لیے کچھ کم باعثِ تشویش اور مُوجبِ رنج نہ ہوگا جو حضرت مولانا مدنی مرحوم سے تلمذ کی نسبت یا تعلق ارادت کی بنا پر خیرِ عقیدت اور محبت کے گہرے جذبات رکھتے ہیں۔ ایسی جاذبیت

کے حامل موضوع پر کتاب بھی لکھی جائے، اور حضرت مولانا مدنی رحمۃ اللہ علیہ جیسے نقاد نے علماء اور رہنمائے دین کی تنقید کا جواب بھی دیا جائے اور پھر بھی اس پر نہ کوئی تنقید سامنے آئے اور نہ کوئی تبصرہ، یہ دونوں باتیں ہرگز جمع نہیں ہو سکتیں۔ مزید برآں یہ بھی ایک مسئلہ حقیقت ہے کہ من صنف فقد استهدفت۔ جس نے کوئی کتاب لکھی ہے وہ تنقید کے لیے نشانہ بھی بنا ہے۔ اس لحاظ سے اگر میری کتاب پر بھی کوئی تبصرہ یا تنقید لکھی جائے تو یہ میرے لیے کوئی غیر متوقع امر نہیں، نہ اس سے میری طبیعت متاثر ہو سکتی ہے، بلکہ بہت ممکن ہے کہ علمی تنقید میرے لیے باعث مسرت اور موجب رہنمائی ثابت ہو۔ اور نہایت خندہ پیشانی سے میں اس کا خیر مقدم کروں۔ البتہ جو لوگ کالی گلوچ کا نام تنقید یا تبصرہ رکھتے ہیں، ان کی تنقیدیں ایک شریف آدمی کے لیے باعث مسرت نہیں بن سکتیں۔

کتاب پر ابھی تک کوئی تنقید نظر سے نہیں گزری ہے۔ بجز ایک مضمون کے جو ایک دینی مدرسہ کے شیخ الحدیث صاحب نے تنقید کی غرض سے لکھا شروع کیا ہے، جس کی پہلی قسط شائع بھی ہو چکی ہے۔ خیال تریہ تھا کہ اس مضمون کا جواب لکھ کر شائع نہ کیا جائے۔ کیونکہ اس کے متعلق میرا اپنا ذاتی تاثر یہ تھا کہ اس سے کتاب کے مضامین کے بارے میں کوئی غلط فہمی پیدا نہ ہوگی، نہ سابقہ غلط فہمیوں کا اعادہ کیا جائے گا۔ لیکن اب چونکہ یہ معلوم ہوا کہ اس کی اشاعت سے پھر سابقہ غلط فہمیوں کا اعادہ کیا جانے لگا ہے، اس لیے ضروری معلوم ہوا کہ اس کی پہلی قسط کا جواب لکھ کر شائع کیا جائے، تاکہ حالیہ غلط فہمیاں زائل ہو جائیں اور مزید غلط فہمی پیدا نہ ہو۔

”تبصرے“ کے عنوان سے جو تنقیدی مضمون شائع ہوا ہے، اس کے درجے

ہیں۔ ایک حصہ وہ ہے جس میں مجھ پر الزامات اور میری کتاب پر اعتراضات ہیں۔ دوسرا حصہ وہ ہے جو تفہیمات کی عبارت میں ایک توجیہ سے متعلق ہے اور جس میں اس توجیہ کی بنا پر مولانا مودودی صاحب پر الزامات لگائے گئے ہیں۔ ذیل میں بالترتیب دونوں حصوں کا جواب عرض کیا جاتا ہے۔

پہلے حصہ کا تجزیہ

مضمون کے پہلے حصہ پر غور کرنے سے درج ذیل چند امور سامنے آتے ہیں :
 (الف) ”علی جائزے“ میں عبارت تفہیمات کی جو توجیہات پیش کی گئی ہیں وہ اہل علم کے نزدیک قابل قبول اس بنا پر نہیں ہو سکتیں کہ ان کی صحت پر مولانا مودودی کے تصدیقی دستخط ثبت نہیں ہیں۔ حالانکہ وہ ابھی زندہ ہیں۔ البتہ اگر وہ زندہ نہ ہوتے تو پھر یہ توجیہات ایک حد تک مان لینے کے قابل ہوتیں۔“

اس عبارت میں گویا یہ اصول وضع کیا گیا کہ کسی زندہ عالم کی عبارتوں کی توجیہات، یا توجیہات جسے معتبرا و قابل قبول ہوں گی کہ ان کی صحت پر اس عالم کی طرف سے تصدیقی دستخط ثبت ہو چکے ہوں۔ ورنہ وہ ہرگز قابل قبول نہ ہوں گی۔

جواب

اس اصول کو جب عقل اور نقل کی روشنی میں ہم دیکھتے ہیں تو اس کی صحت چند وجوہ قابل تسلیم معلوم نہیں ہوتی :

اولاً، اس لیے کہ اس پر کوئی نقلی یا عقلی دلیل پیش نہیں کی گئی ہے، اور دلیل کے بغیر کوئی دعویٰ قابل قبول نہیں ہو سکتا۔

ثانیاً، عقل سلیم بھی یہ فرق تسلیم کرنے کے لیے تیار نہیں ہو سکتی۔ کیونکہ کسی عالم کی عبارت میں کوئی توجیہ اگر ناقابل قبول قرار پا سکتی ہے تو عقلی لحاظ سے اس کی وجہ صرف یہی ہو سکتی ہے کہ متعلقہ عبارت میں اس توجیہ کے علاوہ دوسری کسی توجیہ کا بھی احتمال ہے۔ اور ظاہر ہے کہ احتمال کا تعلق دراصل نفس عبارت سے ہے۔ عالم کی موت و حیات کا اس میں کوئی دخل نہیں۔ اب کس طرح عقل سلیم یہ باور کر سکتی ہے کہ عبارت میں احتمال تو موت و حیات کی دونوں حالتوں میں یکساں طور پر موجود ہو۔ اور محتملہ دو ترجیحات میں سے ایک توجیہ ایک حالت میں تو صاحب عبارت کی تصدیق کے بغیر قابل قبول نہ ہو۔ اور یہی توجیہ دوسری حالت میں احتمال کے باوجود بغیر اس کے کہ صاحب عبارت اس کی تصدیق کرے قابل قبول قرار پائے، بلکہ عقل سلیم کہتی ہے کہ جب دوسری توجیہ کا احتمال دونوں حالتوں میں موجود ہے تو حکم بھی دونوں حالتوں میں ایک ہونا چاہیے۔

ثالثاً: بتقدیر تسلیم، یہ اصول جس طرح بندوں کے کلام اور عبارات میں قابل رعایت ہوگا، اسی طرح کوئی وجہ نہیں کہ اللہ اور رسول کے کلام اور عبارات میں اس کی رعایت ضروری نہ ہو، بلکہ یہاں بھی یہ اصول قابل رعایت ہوگا۔

تفاسیر قرآن

اب میں عرض کروں گا کہ قرآن کریم خدا کے برتر کی کتاب ہے اور وہ نہ صرف زندہ ہے بلکہ خالق حیات ہونے کی وجہ سے دوسروں کو زندگی بخشنے والا بھی ہے، یحییٰ و میت و ہوجی لایموت، اس کی شان ہے۔ اسی کتاب مبین کی سینکڑوں تفاسیر لکھی جا چکی ہیں جن میں قرآن کریم کے مطالب کی توضیحات اور عبارتوں کی ترجیحات کی گئی ہیں۔ اور

کسی ایک تفسیر کے متعلق یہ دعویٰ نہیں کیا جاسکتا کہ اس کی توفیحات اور توجہیات کی صحت پر خدائے برتر نے مہر تصدیق ثبت فرماتی ہے تو کیا اس اصول کی رو سے تفاسیرِ قرآن کا یہ بیش بہا ذخیرہ لغویات کا ایک انبار اور سب کا سب اس بنا پر ناقابل قبول سمجھا جائے گا کہ اس پر خدائے برتر کی طرف سے مہر تصدیق ثبت نہیں ہوئی ہے؟ حاشا وکالہ۔

کتب حدیث اور ان کی شرح

اسی طرح آج عالم اسلام میں حضورؐ کے ارشادات کا صحیح علم حاصل کرنے کے لیے ہر جگہ کتب حدیث موجود ہیں جن میں محدثین رحمہم اللہ تعالیٰ نے ارشاداتِ رسول جمع کر رکھے ہیں اور تراجم ابواب کی صورت میں ان کے مطالب و مقاصد بیان کیے گئے ہیں اور بہت سے فقہی مسائل بھی ان سے مستنبط کیے گئے ہیں۔ پھر انہی کتابوں کی عجیب و غریب کی تعداد میں شروح و حواشی لکھے گئے ہیں جن میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ان ارشادات کی مزید توفیحات اور عبارات کی توجہیات بیان کی گئی ہیں۔ اور ظاہر ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم بھی امت کی اکثریت کے نزدیک زندہ ہیں، اگرچہ حیات کی کیفیت میں اختلاف ضرور ہے۔ تو کیا یہاں بھی کتب حدیث اور ان کی شروح و حواشی کا یہ سارا قیمتی ذخیرہ خندہ باد یا اصول کی رو سے صرف اس بنا پر فضویات کا مجموعہ اور دریا برد کر دینے کے قابل سمجھا جائے گا کہ ان میں سے کسی ایک پر بھی حضورؐ کی مہر تصدیق ثبت نہیں ہے؟ ہرگز نہیں۔۔۔ توفیحات کی عبارت میں میں نے جو توجہیات کی ہیں ان میں آخر کیا خصوصیت ہے کہ اہل علم کے ہاں وہ اپنے لیے مقامِ قبولیت اس بنا پر پیدا نہیں کر سکتیں کہ وہ ایک زندہ عالم کی عبارتوں میں ایسی توجہیات

ہیں جن کی صحت پر اس عالم کی مہر تصدیق ثبت نہیں ہے ؟

اس کے جواب میں زیادہ سے زیادہ، جو بات کہی جاسکتی ہے وہ یہ ہے کہ تفاسیر قرآن اور شروح حدیث کا یہ قیمتی ذخیرہ خدا اور رسول کی مہر سے محروم ہونے کے باوجود بھی اس بنا پر اہل اسلام کے نزدیک مقبول ہے کہ اس میں کتاب اللہ اور سنت رسول کے جو مطالب بیان کیے گئے ہیں وہ عربی محاورات، قرآن و حدیث کے سیاق و سباق اور دوسری جگہ تصریحات کی روشنی میں بیان کیے گئے ہیں، اس لیے پُرہی امت اس کو استحسان کی نظر سے دیکھتی ہے۔

لیکن یہ بات اُن تصریحات کے بارے میں بھی کہی جاسکتی ہے جو تفہیمات کی عبارت میں ”علی جائزے“ میں پیش کی گئی ہیں۔ وہ بھی تو عبارت تفہیمات کے سیاق و سباق، انداز بیان اور مولانا مودودی کی تصریحات کی روشنی میں پیش کی گئی ہیں۔ اور جو عبارتیں ان کی تائید کے لیے مولانا محترم کی دوسری تصانیف سے نقل کی گئی ہیں اور ان میں کوئی کمی بیشی نہیں کی گئی ہے، بلکہ پُرہی کی پُرری نقل کی گئی ہیں تو آخر کیا وجہ ہے کہ وہ اہل علم و فضل کے ہاں صرف اس بنا پر مقبول نہیں ہو سکتیں کہ ان کی صحت پر مولانا مودودی کی مہر تصدیق ثبت نہیں ہوتی ہے ؟ یا اس کتاب پر مولانا کی کوئی تقریظ نہیں لکھی گئی ہے ؟ فرق کے لیے ہمارے نزدیک کوئی معقول وجہ نہیں ہے۔ اور اگر تبصرہ نگار بزرگ کے دہن میں اس کے لیے کوئی معقول وجہ ہو تو چاہیے کہ اس کو سامنے لایا جائے تاکہ ہم اس سے اطمینان حاصل کر سکیں۔

رابعاً، واقعات کی روشنی میں بھی یہ اصول قابل تسلیم نہیں ہے کیونکہ امر واقعہ کی حیثیت سے یہ حقیقت قابل انکار نہیں ہے کہ بہت سے علماء اور مشائخ نے درس

قرآن اور دس حدیث کے وقت، تفسیر قرآن اور تشریح حدیث سے متعلق بہت سے
 مضامین بیان کیے ہیں۔ پھر ان کی زندگیوں ہی میں یہ مضامین مرتب کر کے شاگردوں نے
 کتابی شکل و صورت میں شائع کیے ہیں اور آج بھی برابر یہ سلسلہ ہر جگہ جاری ہے۔ یہ
 مضامین جب مرتب شکل و صورت میں اساتذہ کے سامنے آئے ہیں تو انہوں نے اس پر
 نہ کوئی نکیر کیا ہے اور نہ ان کی تردید کی ہے۔ چنانچہ یہ مضامین اسی بنا پر شاگردوں نے
 ان سے تصدیقی دستخط لیے بغیر کتابی شکل و صورت میں طبع کر کر شائع کیے ہیں اور
 پوری علمی دنیا میں نہ صرف مقبول ہو چکے ہیں، بلکہ عالم اسلام کے علماء سے خراج
 تحسین وصول کر چکے ہیں۔ اس کے لیے اگر ماضی بعید کی تاریخ سے بالاستقصاء مثالیں
 پیش کی جائیں تو بات بڑی طویل ہو جائے گی، اس لیے میں صرف ماضی قریب کی
 تاریخ تدوین سے دو تین مثالیں پیش کرنے پر اکتفا کر دوں گا کہ ان سے بھی کافی حد
 تک مقصد کی وضاحت میں مدد مل سکتی ہے۔

مثال اول۔ تفسیر المنار

یہ حقیقت ہر قسم کے شک و شبہ سے بالاتر ہے کہ تفسیر "المنار" مصر کے مشہور
 عالم اہلنامہ مفتی محمد عبده کے دس قرآن کا وہ مجموعہ ہے جو ان کے ایک نامور
 شاگرد علامہ سید رشید رضا مرحوم نے ان کی زندگی میں ترتیب دے کر کتابی شکل و صورت
 میں شائع کیا ہے۔ اس میں بعض مضامین تو وہ ہیں جو انہوں نے اپنے استاد محمد عبده
 سے دس قرآن کے وقت سنے ہیں۔ پھر ان کو مزید توضیحات کے ساتھ اپنے الفاظ و
 عبارات میں قلمبند کیا ہے۔ اور بعض وہ ہیں جو خود انہوں نے تفسیر قرآن کے طور پر
 لکھ کر استاد مرحوم سے سنے ہوئے مضامین کے ساتھ جمع کر کے یکجا ہی طور پر مرتب

کیے ہیں۔ علامہ رشید رضا مرحوم نے کتاب کی ابتداء میں مراحت کے ساتھ یہ بات لکھی ہے کہ استاد مرحوم کی طرف ان سے نئے ہوئے تفسیری مضامین کی نسبت کے لیے میں نے یہ بات کافی سمجھی ہے کہ مرحوم استاد نے ان کو قبل یا بعد از اشاعت لکھا کیا تھا۔ اور کوئی تردید انہوں نے نہیں فرمائی تھی۔ چنانچہ وہ لکھتے ہیں:

”ابتداء میں جب مجھے موقع ملا تھا تو میں اپنے استاد کو ان مضامین پر مطلع کرتا تھا جو طباعت کے لیے تیار کیے جاتے تھے۔ وہ کبھی ان کا مسودہ دیکھتے تھے اور کبھی پروٹ، اور دیکھنے کے بعد بسا اوقات ان میں کمی بیشی کر کے اصلاح بھی فرماتے تھے۔ اور جو مضامین دیکھنے سے پہلے طبع ہو کر شائع ہوتے تو مجھے یاد نہیں کہ ان میں سے کسی مضمون پر انہوں نے کوئی تنقید فرمائی ہے، بلکہ وہ ان پر بھی راضی رہتے تھے۔“

”اور چونکہ استاد مرحوم اکثر اوقات قبل از طباعت اور کبھی بعد از طباعت میرے کھلے ہوتے سارے مسودات پڑھ لیا کرتے تھے۔

اس لیے میں ان کی طرف ان مضامین کی نسبت کرنے میں کوئی حرج محسوس نہیں کرتا تھا جو ان کی تقریر سے میں نے سمجھے تھے، گو بوقت درس میں نے ان کو قلمبند نہیں کیا تھا۔ کیونکہ حضرت استاد جب دیکھنے کے بعد ان مضامین کو بحال رہنے دیتے اور کوئی تردید ان پر نہ کرتے تو اس سے ان کے نزدیک میرے فہم کی صحت اور ان کی طرف نسبت کی درستی زیادہ مضبوط اور مستحکم ہو جاتی۔“

تفسیر المنار، ج ۱، ص ۱۵،

یہ عبارات اس بارے میں صریح ہیں کہ کسی عالم کے مضمون کی ترجیح یا ترمیم پر اس کی رضامندی یا اس کی طرف کسی مضمون کی نسبت کے لیے علماء کے ہاں اتنی بات کافی سمجھی گئی ہے کہ وہ اس کو قبل یا بعد از طباعت پڑھ چکا ہو۔ اور پڑھنے کے بعد خاموش رہ کر کوئی تردید اس پر نہ کر چکا ہو۔ اور میری کتاب میں یہ بات پوری طرف متحقق ہے۔ رہا تصدیقی و تسخطی، تو یہ اس کے لیے ضروری نہیں۔ ورنہ تفسیر المنار کے تفسیری مضامین کی نسبت محمد عبدہ کی طرف صحیح نہیں رہے گی، کیونکہ کتاب مذکور میں کہیں بھی کسی مضمون پر ان کے تصدیقی و تسخطی موجود نہیں ہیں۔

مثال دوم۔ فیض الباری

اسی طرح یہ حقیقت بھی اہل علم حضرات سے پوشیدہ نہیں کہ فیض الباری حضرت شاہ انور شاہ صاحب کشمیری رحمۃ اللہ علیہ کی اُن تقاریر کا مجموعہ ہے جو وقتاً فوقتاً حضرت شاہ صاحب نے مدرس البخاری میں ارشاد فرمائی تھیں، اور مولانا بدر عالم صاحب مرحوم نے ان کی زندگی میں انہیں یکجا کر کے ترتیب دیا تھا۔ اور جہاں تک میرے علم کا تعلق ہے یہ مجموعہ حضرت شاہ صاحب کو دکھایا بھی گیا تھا۔ چونکہ حضرت شاہ صاحب نے اس پر خاموشی اختیار کر کے کوئی تردید نہیں فرمائی تھی، اس لیے طبع ہو جانے کے بعد سارے دیوبندی حضرات اس کو حضرت شاہ صاحب مرحوم کی تقاریر کا مجموعہ سمجھ رہے ہیں اور تمام دیوبندیوں کے ہاں اس کی نسبت بھی حضرت شاہ صاحب کی طرف صحیح تسلیم کی جا رہی ہے، حالانکہ کہیں بھی کتاب کے کسی مضمون پر حضرت شاہ صاحب کا کوئی تصدیقی و تسخطی ثابت نہیں ہے معلوم ہوا کہ مندرجہ بالا اصول پر ابھی تک کسی عالم نے صواب نہیں کیا ہے۔

مثالی سوم العزوب الشذی

عرف شذی بھی حضرت علامہ انور شاہ صاحب کشمیری رحمۃ اللہ علیہ کی ان
تقریر کا مجموعہ ہے جو دروس الترمذی میں انہوں نے ارشاد فرمائی تھیں، اور حضرت
مولانا محمد چراغ صاحب نے ان کی زندگی میں یکجا کر کے کتابی شکل و صورت میں شائع
کی ہیں، اور کم سے کم پاکستان اور ہندوستان کی حد تک تو پڑے علمی حلقوں میں یہ
مجموعہ انتہائی مقبول ہو چکا ہے۔ اور دینی مدارس کے شیوخ حدیث ہر جگہ اس سے
استفادہ کر رہے ہیں۔ حالانکہ یہاں بھی کتاب کے کسی مضمون پر حضرت شاہ صاحب
کا کوئی تصدیقی دستخط موجود نہیں ہے، بلکہ صرف دیکھ کر اس پر خاموشی اختیار کی
گئی ہے۔

تو کیا مندرجہ بالا اصول کی رو سے ہم فیض الباری اور العرف الشذی دونوں
کے متعلق یہ فیصلہ کرنے میں حق بجانب ہوں گے کہ یہ دونوں کتابیں حضرت شاہ صاحب
کی تقریروں کے مجموعے نہیں ہیں، یا ان میں مضامین کی جو توضیحات اور توضیحات
پاتی جاتی ہیں وہ سب اس بنا پر ناقابل قبول ہیں کہ ان کی صحت پر حضرت شاہ انور
شاہ صاحب کشمیری رحمۃ اللہ علیہ کی ہر تصدیق ثابت نہیں ہوتی ہے۔ اور تمام
دیوبندی حضرات جو ان دونوں کتابوں کے مضامین کو حضرت شاہ صاحب کی طرف
منسوب کر رہے ہیں، یہ غلط طور پر منسوب کرتے ہیں، ہا شاہ و کلام۔ بہر حال مندرجہ
بالا اصول چونکہ حقائق اور واقعات نفس الامری سے صریح طور پر متصادم ہے
اس لیے وہ خود میری رائے میں اس قابل نہیں کہ اہل علم کے ہاں اپنے لیے مقام
قبولیت پیدا کر سکے، یا انصاف پسند علمائے کرام اس کے ساتھ اتفاق کریں۔

ایک تنقید بر سبیل تنزیل

خامشا، تھوڑی دیر کے لیے اگر یہ اصولی ماں بھی لیا جائے کہ کسی زندہ عالم کی عبارت کی توجیہ یا توضیح بھی معتبر اور قابل قبول ہوگی کہ اس پر اس عالم کی طرف سے تصدیقی و تخطیث مومن، تو پھر بھی یہ عرض کرنے کے لیے گنجائش باقی ہے کہ یہ اصول جس طرح ترجیحات کی صحت اور عدم صحت یا قبول اور عدم قبول کے لیے معیار کی حیثیت سے معتبر ہوگا۔ اسی طرح کوئی وجہ نہیں کہ الزامات، در اقرارضات کے لیے اسی حیثیت سے معتبر نہ ہو۔ بلکہ قرآن کریم کے پیش کردہ قانون: **فَمَنْ يَتَّبِعُوا مَا كُنَّا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ** اور **لَا تَقُتْ مَا كُنْتَ لَكَ بِهِ عَلَمٌ** کی ذمہ ازامات اور اقرارضات کے بارے میں اس کی رعایت اور بھی زیادہ ضروری بلکہ فرض ہونی چاہیے کیونکہ اس میں عرض مسلم رہنا جائز ہلکہ کرنے کا احتمال ہے جو شہر بیت نے حرام قرار دیا ہے۔ اِنّ دماءکم و اموالکم و اعداؤکم علیکم حرام الحدیث۔ اس تنقید کے بعد تبصرہ نگار بزرگ کے پیش کردہ اصول کو سامنے رکھ کر یہ عرض کیا جائے گا کہ آج یہ حقیقت کوئی دھمکی چھپی نہیں، یہی ہے کہ حضرت مولانا مدنی رحمۃ اللہ علیہ سے کر مولانا احمد علی صاحب مرحوم تک اور مولوی گلbadشاہ صاحب طوروی سے لے کر غلام غوث صاحب ہزاروی تک جتنے حضرات ہیں سب کے سب مولانا مودودی کی عبارتوں کی بنیاد پر مولانا مصروف اور جماعت اسلامی کے خلافت پندرہ بیس سال سے تقسیم قسم کے الزامات لگانے میں مصروف ہیں۔ خود حضرت مدنی رحمۃ اللہ علیہ کی متعدد تصانیف میں جماعت اسلامی اور مولانا مودودی پر خارجی و معتزلی جمعیت انبیاء کے منکر بلکہ ضلالت و غفلت کے الزامات لکھے ہوئے ملتے ہیں ترکیبات رجہ بالا حضرات

میں سے کسی ایک کے متعلق یہ ثبوت فراہم کیا جاسکتا ہے کہ اُس نے مولانا مودودی پر سنگین سے سنگین الزامات عائد کرنے سے قبل مولانا موصوف سے یہ استفسار کیا ہے کہ آپ کی فلاں فلاں عبارتوں کی بنیاد پر میں آپ اور آپ کی جماعت کے خلاف یہ الزامات عائد کرتا ہوں۔ لیکن چونکہ آپ زندہ بعید حیات ہیں، اس لیے میں اپنی خدا ترسی اور عرضِ مسلم کے شرعی احترام کی بنا پر اور قرآنی قانون: فَتَبَيَّنُوا کے پیش نظر آپ سے یہ استفسار کرتا ہوں کہ آپ کی ان عبارتوں کا جو مطلب میں نے سمجھا ہے وہ آپ کا بھی مقصد ہے، یا ان سے آپ کا مقصد کچھ اور ہے؟ اور استفسار کے جواب میں مولانا مودودی نے یہ کہا ہے کہ جو کچھ آپ نے میری عبارتوں کا مطلب سمجھا ہے۔ فی الواقع بھی وہی مراد ہے؟ تصدیق تو درکنار، اگر اس طرح کے استفسار کا ثبوت بھی الزامات لگانے والے کسی بزرگ کے متعلق، اہم کر دیا گیا تو نہیں مان لوں گا کہ الزامات لگانے میں زیر بحث اصول کی رعایت نرانی گئی ہے۔ لہذا یہ سب الزامات درست اور مبنی بر حقیقت ہیں۔ ورنہ میں اپنے آپ کو تمام الزامات کے بارے میں مندرجہ بالا اصول کے پیش نظر فیصلہ کرنے میں حق بجانب سمجھوں گا کہ یہ سب کے سب غیر صحیح اور قطعی طور پر ناقابل قبول ہیں۔ بلکہ اگر یہ کہا جائے کہ زیر بحث اصول نے نہ صرف حضرت مولانا مدنی مرحوم کے بلکہ دوسرے تمام بزرگوں کے تمام الزامات کو بھی غیر صحیح اور ناقابل قبول قرار دے کر سرے سے جھگڑے ہی کو ختم کر دیا تو بے با نہ ہو گا۔۔۔۔۔ لیکن اگر اس اصول کا تعلق صرف توجہات کی صحت اور عدم صحت سے ہو۔ اور الزامات و اعتراضات اس سے مستثنیٰ اور اس کے دائرے سے خارج ہوں تو میں نہایت ادب سے یہ گزارش کروں گا کہ بڑی عنایت اور کرم فرمائی ہوگی

اگر اس فرق کے لیے قرآن و سنت، یا شریعت کے مسئلہ اصولوں سے کوئی مقول دلیل
پیش کی جائے، تاکہ میرے جیسے بندگان خدا کے لیے موجب اطمینان ثابت ہو۔
تبصرے کا دوسرا جز

دب، "علی جائزے کا مؤلف (مفتی محمد یوسف) مولانا مودودی کی
"بن کہے وکالت" کی رو میں اس طرح یہ گیا ہے کہ ایسے بزرگوں پر
بھی نکتہ چینی کا خیال نہیں رہا، جن کے تجربہ علمی پر دوست تو کیا دشمن بھی
قائل ہیں۔

جواب

تبصرے کے اس حصے میں ایک طرف مجھے بن کہے وکالت کا طعنہ دیا گیا ہے اور
دوسری طرف مجھ پر یہ الزام لگایا گیا ہے کہ میں نے مولانا مدنی مزموم پر کوئی ناجائز نکتہ چینی
کی ہے۔ ذیل میں دونوں کا جواب ترتیب وار عرض کیا جاتا ہے۔
میری رائے میں یہ طعنہ اس بنیاد پر دیا گیا ہے کہ نہ پوری طرف میری کتاب کا مطالعہ
فرمایا گیا ہے اور نہ اس کی صحیح پوزیشن متعین کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔ ورنہ مجھے یقین ہے
کہ اس طرح کا طعنہ مجھے ہرگز نہ دیا جاتا۔ ذیل میں کتاب کی صحیح پوزیشن پیش کی جاتی ہے
مناسب ہے کہ آپ اس پر اچھی طرف غور فرمائیں۔

کتاب کی صحیح پوزیشن

میری کتاب کی صحیح پوزیشن یہ ہے کہ وہ ایک طرف دور حاضر کے ایک منظم اعلیٰ
حق اور بہترین عالم دین کا دفاع ہے اور دوسری طرف حمایت دین کی غرض سے حق
کی ترجمانی کرنے کی ایک ادنیٰ کوشش ہے اس میں ان چند اعتراضات کا جواب دیا گیا

ہے جو دین کے مختلف مسائل میں ایک ایسے عالم دین کی عبارتوں پر وارد کیے گئے ہیں جس کے متعلق انصاف پسند دنیا اچھی طرح جانتی ہے کہ اس کی زندگی کا بیشتر حصہ اسلامی نظام حیات کے قیام کے لیے جدوجہد میں گزرا ہے، بلکہ اس کے لیے وقف رہا ہے۔ میرے نزدیک چونکہ یہ اعتراضات ایک طرف ایک مسلمان عالم دین اور اسلام کے ایک بہترین خادم کی دینی عزت پر بے با محلوں سے زیادہ کوئی حیثیت نہیں رکھتے تھے۔ دوسری طرف ان سے اقامت دین کے عظیم تر کام کو نقصان پہنچنے کا بھی اندیشہ تھا، اس لیے نتائج سے بے پردا ہو کر اور یہ قسم کے خطرات کو انگیز کرتے ہوئے دین حق کی حمایت کی غرض سے اسلام کے ایک خادم عالم دین، اور محرم اسلامی کے ایک مظلوم قاعدہ کے دفاع کے لیے یہ کتاب لکھ کر میں نے ان اعتراضات کا جواب دے دیا جو بعض علمی متغیروں کی طرف سے ان پر وارد کیے گئے تھے۔ اور علمائے اہل السنۃ کی علمی تحقیقات کی روشنی میں نزاعی مسائل کی حقیقت واضح کر دی۔ میں جب اپنے اس دفاع کی شرعی حیثیت پر غور کرتا ہوں تو اُنے دے اِشادات نبویہ کی روشنی میں میں اس کے متعلق یہ سمجھتا ہوں کہ یہ ایک اہم دینی فریضہ تھا جو دوسرے اہل حق علمائے دین کی طرح میرے ذمہ بھی من جانب اللہ ماند ہو چکا تھا، اور کتمان حق کے خطرناک نتائج سے اپنے آپ کو بچانے کے لیے یہ کتاب لکھ کر میں نے اس کو ایک حد تک ادا کیا ہے۔

کتاب کی اس پوزیشن کو سامنے رکھ کر جب میں طعنہ بن کہے رکالت پر غور کرتا ہوں تو مجھے اس بات پر انتہائی افسوس ہوتا ہے کہ میری کتاب کے مطالعہ سے وہ صحیح اثر نہیں لیا گیا ہے جو اسی کی صحیح پوزیشن کے ساتھ مناسب تھا۔

یہ جو کچھ عرض کیا گیا ہے، درج ذیل روایات مدیعیہ سے اس کا ثبوت واضح ہے۔

گرافسوس ہے کہ ان پر غور نہیں کیا گیا ہے۔
 عرضِ مسلم کا دفاع اسلام کی نظر میں

اس بات پر روایات اور احادیث پیش کرنے کی ضرورت نہیں کہ جو عرضِ مسلم پر
 بیجا حملہ کرنا یا اس کے موہوم میرب کو دنیا کے سامنے اچھا لکھ پیش کرنا یا لوگوں
 میں اسے بڑا نام کر کے رسوا کرنا، خدا پر رسول کی تعظیم میں ایک بدترین جرم ہے۔ اور مسلمان
 بھائی پر ظلم عظیم۔ اس کے لیے صرف ایک ہی حدیث کافی ہے۔ وہ یہ کہ: ان دماءکم
 و اموالکم و اعدائکم علیکم حرام۔ البتہ عرضِ مسلم کے دفاع کی جو شرعی حیثیت
 ہے۔ اُسے واضح کرنے کے لیے کچھ روایات پیش کرنی مناسب ہیں تاکہ یہ معلوم ہو سکے
 کہ عرضِ مسلم پر حملے کا دفاع ہر مسلمان کا مذہبی فریضہ ہے۔ اس کی ادائیگی کے لیے مندر
 وکالت حاصل کرنے کی کوئی ضرورت نہیں۔ بلکہ ”بن کعبہ وکالت“ کی صورت میں بھی ادا
 کیا جاسکتا ہے۔ اور یہ کوئی ایسا کام نہیں جس پر کسی کو طعنہ دینا شرعاً یا اخلاقاً قابل
 ستائش ہو یا لائق تحسین۔

عن اسماء بنت یزید قالت قال رسول الله صلى الله عليه
 وسلم من ذب عن لحم أخيه بالمغيبة كان حقيقاً على الله ان
 يعنفه من الناس۔ رہنقی

۱۰ اسماء بنت یزید کہتی ہیں کہ میں نے حضور سے یہ فرماتے ہوئے سنا
 ہے کہ جو بھی مسلمان اپنے کسی مسلمان بھائی کی عزت پر حملے کا ”بن کعبہ وکالت“
 کی صورت میں دفاع کرے گا تو خدا پر اس کا یہ حق ثابت ہوگا کہ قیامت
 کے روز اُسے عذابِ جہنم سے آزاد کر دے۔“

۲۰. ما من مسلم یؤد عن عرض اخیه الا کان حذاً علی اللہ ان

یہ تہ نار جہنم یوم القیمة۔ (شرح السنہ)

”کرتی مسلمان ایسا نہیں جو اپنے مسلمان بھائی کی عزت کو دو منزلوں کے عملوں سے بچاتے، مگر اللہ تعالیٰ پر اس کا یہ حق ثابت ہو گا کہ قیامت کے روز اس کو جہنم کی آگ سے بچاتے۔“

۳. ما من مسلم ینصر مسلماً فی موضع یتحکم فیہ حرمتہ و ینتقص من عرضه الا نصرہ اللہ فی موطن یحب فیہ نصرتہ۔ (ابوداؤد)

”کرتی مسلمان ایسا نہیں جو ایسی جگہ اپنے مسلمان بھائی کی امداد کرے گا جہاں اس کی بے عزتی اور رسوائی کی جارہی ہو۔ مگر اللہ تعالیٰ ایسی جگہ اس کی امداد فرمائے گا جہاں وہ اپنی امداد کا خواباں ہو گا۔“

”خسرو کے ان ارشادات کی روشنی میں اگر کوئی انسان پسند بزرگ میری طرف سے مرانا موردی کے دفاع کی حیثیت شرعی پر غور فرمائیے گے تو مجھے قوی امید ہے کہ وہ عدل اور انصاف کے صیح فیصلے پر پہنچنے میں دشواری محسوس نہ فرمائیں گے۔ نہ مجھے ”بن کعبہ و کالت“ کا طعنہ دینے میں کوئی وزن محسوس کریں گے۔“

الزام نکتہ چینی کا جواب

اس الزام کے جوابات میری طرف سے دو ہیں۔ ایک منعی اور دوسرا تسلیمی۔

ذیل میں دونوں کو بالترتیب ملاحظہ فرمائیں۔

۱۔ منعی جواب

بہ الزام، کہ میں نے اپنی کتاب ”علی جائزے“ میں مولانا مدنی رحمۃ اللہ علیہ پر کوئی ناجائز نکتہ چینی کی ہے، میرے نزدیک درست نہیں، نہ مبنی بر حقیقت ہے۔ ”علی جائزے“ میں حضرت مولانا مدنی رحمۃ اللہ علیہ کی تنقید کا جواب ضرور دیا گیا ہے، مگر جو مضمون ان کی تنقید کے جواب سے متعلق ہے، میں نہیں سمجھ سکا ہوں کہ اس میں مولانا مرحوم پر کوئی ایسی نکتہ چینی پائی جاتی ہے جو شرعاً ناجائز ہو۔ تبصرہ نگار بزرگ نے چونکہ نکتہ چینی کے الفاظ کی نشاندہی نہیں فرمائی ہے۔ اس لیے میں خود اپنی طرف سے ذیل میں اس امکان پر چند باتوں کی نشاندہی کرتا ہوں کہ شاید نکتہ چینی سے ان کی مراد یہی چند باتیں ہوں۔

۱۔ ان میں سے پہلی بات یہ ہے کہ ”علی جائزے“ کے صفحہ ۴۰ پر میں نے لکھا ہے :

”مگر افسوس ہے کہ آج کے منحوس دور میں مرث لغزش کی نسبت پر

ایک دوسرے کو اسلام کے دائرے سے باہر نکالنے کی کوشش کی جا

رہی ہے اور لطف یہ ہے کہ یہ دین کی بہترین خدمت تصور کی جا رہی ہے۔“

ناجائز نکتہ چینی سے اگر یہی باتیں مراد ہوں تو میں عرض کر دوں گا کہ اس عبارت

میں تین باتیں ذکر کی گئی ہیں۔ ایک آج کے دور کا منحوس ہونا۔ دوسری لغزش کی نسبت

پر ایک دوسرے کو اسلام کے دائرے سے نکالنے کی کوشش۔ اور تیسری اس کو دین

کی خدمت تصور کرنا۔ ان تینوں باتوں کے متعلق مجھے بتایا جائے کہ ان میں سے کونسی

بات ایسی ہے جو مولانا مدنی پر ناجائز نکتہ چینی کی تعریف میں آسکتی ہے ؟ کج کار

اگر منحوس نہیں تو کیا برکات اور سعادت کا دور ہے اور حضرت مدنی پر آخر کیا ناجائز

نکتہ چینی اس میں پائی جاتی ہے ؟ اور کیا مولانا مدنی رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی تنقیدی عبارت میں مولانا مودودی اور جماعت اسلامی کو اسلام کے دائرے سے نکالنے کی کوشش نہیں کی ہے ؟ پھر یہ بات بھی سمجھ میں نہیں آتی کہ یہ سب کچھ اگر دیں گے جذبہ خدمت سے نہیں کیا گیا ہے تو دوسرا کوئی نسا بندہ بہتے جیہ مولانا مدنی مرحوم کے شایان شان بھی ہو اور اسی جذبہ سے یہ سب کچھ کیا بھی گیا ہو ؟

د ۱۲ "علی جائزے کے لئے پر دوسری بات اس طرح ذکر کی گئی ہے :

ما علمائے کرام کی مخالفت و عداوت سے خدا اپنے حفظ و امان میں

رکھے یہ حضرات جب کسی کی مخالفت و عداوت پر آتے ہیں تو امام

غزالیؒ اور امام ابن تیمیہؒ جیسے ائمہ اسلام بھی ان کے فتوائے تفسیق و تضلیل سے بچ نہیں سکتے ۔"

اس عبارت میں جو کچھ ذکر کیا گیا ہے ، اگر نکتہ چینی سے مراد یہی ہو تو اس کے

متعلق گزارش ہے کہ اس میں جن حقائق کی طرف اشارہ کیا گیا ہے میرے نزدیک وہ

ٹھوس تاریخی حقائق ہیں جنہیں وہ لوگ کبھی ٹھٹھکانے کی جرأت نہیں کریں گے جو علمائے دین

کے باہمی اختلافات کی تاریخ سے اچھی طرح واقف ہیں ، یا آج کے دور میں متطرح عام پر

آئے ہوئے اختلافات پر نظر رکھتے ہیں ۔ ان کی تفصیلات اگر صفحہ قرطاس پر آئیں تو

ایک ضخیم کتاب تیار ہو جائے ۔ نیز دین اسلام کو تباہ نقصان ان اختلافات سے

پہنچا ہے یا پہنچ رہا ہے ، اتنا کسی دوسرے خلافت اسلام منصوبہ سے نہیں پہنچا ہے

اور نہ کبھی پہنچ سکتا ہے ۔ پھر یہ بات بھی سمجھ میں نہیں آ سکتی کہ اس میں مولانا مدنی رحمۃ

اللہ کی ذات پر میں نے کونسی ناجائز نکتہ چینی کی ہے ؟

(۳) تیسری بات ان میں سے یہ ہے کہ مشہد عصمتِ انبیاء کے مسئلہ میں میں نے لکھا ہے :

”مشہد عصمتِ انبیاء کی تشریح کی روشنی میں جب ہم مولانا مرحوم کی تنقید پر غور کرتے ہیں تو ہم اس کو مولانا مرحوم کی ایک ”قلبی لغزش“ سمجھتے ہیں جس سے وہ خود محفوظ و معصوم نہیں تھے۔“

اس عبارت میں ایک تو میں نے مولانا مرحوم کی طرف ”قلبی لغزش“ کی نسبت کی ہے۔ اور دوسرا یہ کہا ہے کہ وہ اس سے محفوظ و معصوم نہیں تھے۔ اگرنا جائز کہتے چینی سے مراد یہی نسبت ہو، جیسا کہ اغلب گمان یہی ہے تو التماس ہے کہ :

کیا حضرت مدنی رحمۃ اللہ علیہ اس قسم کی لغزشوں سے معصوم تھے یا نہیں ؟ پہلی شق ہو تو اس پر درج ذیل سوالات وارد ہوتے ہیں جن کو حل کرنا انتہائی ضروری ہے :

دالف، اہل السنۃ کا اجماعی عقیدہ ہے کہ عصمتِ انبیاء علیہم السلام کی مخصوص صفت ہے۔ اور دوسرا کوئی فرد بشر ان کے ساتھ اس میں شریک نہیں، گو وہ حضور کے کوئی جلیل القدر صحابی کیوں نہ ہوں۔ تو کیا حضرت مدنی رحمۃ اللہ علیہ کے متعلق یہ عقیدہ رکھنا کہ وہ اس قسم کی لغزشوں سے معصوم تھے، اہل حق کے اس اجماعی عقیدے کے خلاف نہیں ہے ؟

دب، نیز اجتہادی لغزشیں تو انبیاء علیہم السلام سے بھی بتصریح اہل حق سرزد ہوتی ہیں اگرچہ ان کی عصمت پر اثر انداز ثابت نہیں ہوتی ہیں۔ تو کیا حضرت مدنی مرحوم کو قلمی اور اجتہادی لغزشوں سے معصوم ماننا درحقیقت ان کو انبیاء علیہم السلام سے بھی بڑھ کر مرتبہ دینے کے مترادف نہیں ہے ؟

(ج) پھر کیا یہ عقیدہ اہل حق کے اس فیصلے کے بھی سراسر خلاف نہیں ہے کہ :

المجتہد قد یخطئ وقد یصیب ؟ یا پھر حضرت مدنی رحمۃ اللہ علیہ کے متعلق یہ سمجھا جائے گا کہ وہ تمام مجتہدین امت رحمہم اللہ کی بہ نسبت اجتہاد کے کسی ایسے بلند ترین پر فائز تھے جس میں اُن سے قلمی اور اجتہادی لغزشوں کا صدور ممکن نہ تھا ؟

لیکن اگر وہ اس قسم کی لغزشوں سے معصوم نہ تھے تو میں پوچھتا ہوں کہ ان کی طرف قلمی لغزش کی نسبت کر کے اور اس سے ان کو غیر معصوم سمجھ کر میں نے ان پر کوئی ناجائز نکتہ چینی کر دی ؟ اور یہ کس طرح ناجائز نکتہ چینی کی تعریف میں آ سکتی ہے ؟ اگر اس کو ناجائز نکتہ چینی قرار دیا جائے ، تو مجتہد کی طرف خطا اجتہادی کی نسبت کس طرح جائز بھی جائے گی ؟ پھر جن علمائے کرام نے انبیاء علیہم السلام کے بارے میں صاف طور پر یہ لکھا ہے کہ ان سے خطا اجتہادی اور لغزش سرزد ہو سکتی ہے ، ان کے متعلق کیا رائے قائم کی جائے گی ؟ میں مانتا ہوں کہ حضرت مدنی رحمۃ اللہ علیہ کے متعلق اُن کے متعلقین اور متوسلین حسن عقیدت کے گہرے جذبات رکھتے ہیں۔ اور رکھنا بھی چاہیے۔ خود راقم الحروف بھی اُن کی ذات گرامی سے حسن عقیدت رکھنے میں کسی سے کم نہیں ہے۔ لیکن حسن عقیدت اور اقرار کے جذبات کے لیے بھی اسلام نے ایک حد مقرر کر رکھی ہے جس سے تجاوز کرنا خدا و رسول کی نظر میں نہ صرف مذموم ہے بلکہ مہلک اور تباہ کن بھی ثابت ہو سکتا ہے۔ لہذا اُن کے بارے میں غلری الحجتہ اور افراطی التعظیم کا اس قدر مظاہرہ کرنا کہ ان کو قلمی اور اجتہادی لغزشوں سے بھی محفوظ و معصوم مان لیا جائے ، خود اُن کے متعلقین اور متوسلین کے لیے مفید نہیں بلکہ مضر ثابت ہو سکتا ہے۔ اس لیے اس سے اجتناب کرنا حد درجہ اہم اور ضروری

ارہے۔

۲۔ تسلیمی جواب

لیکن اس کے باوجود اگر الزام نکتہ چینی پر اصرار کیا جاتا ہے تو میں اپنے بزرگوں کی خدمت میں عرض کروں گا کہ فرض کیجئے میں نے حضرت مولانا مدنی مرحوم پر کوئی ناجائز نکتہ چینی کی ہے، لیکن جس طرح حضرت مولانا مدنی رحمۃ اللہ علیہ اپنے دینی کارناموں اور علمی خدمات کی بدولت اہل اسلام کے لیے قابلِ احترام شخصیت تھے۔ اسی طرح مولانا مودودی بھی اپنے دینی کارناموں اور علمی خدمات کی بدولت اہل اسلام کے لیے کچھ کم قابلِ احترام شخصیت نہیں ہیں۔ تو جس طرح مولانا مدنی مرحوم پر ایک معمولی نکتہ چینی بزرگوں کے لیے قابلِ برداشت نہیں ہے اسی طرح مولانا مودودی پر اصولِ انصاف کے پیش نظر خارجی، معتزلی، حتمیتِ انبیاء کا منکر اور ضلّٰل و مضل جیسے سنگین الزامات قابلِ برداشت نہ ہونے چاہئیں۔ بلکہ انصاف پسند علماء اور مشائخ کا یہ مذہبی اخلاقی فرض ہونا چاہیے کہ وہ ایسے الزامات کو برداشت نہ کریں۔ اب جو حضرات مولانا مدنی مرحوم پر بزرگم خود میری معمولی سے معمولی نکتہ چینی پر انتہائی رنجیدہ دل اور کبیدہ خاطر ہوتے ہیں، وہ مجھے یہ پرچھنے کی اجازت دیں گے کہ مولانا مدنی مرحوم نے مولانا مودودی پر جو سنگین الزامات عائد کیے ہیں اور آج بھی ان کی تصانیف میں لکھے ہوئے ملتے ہیں اور ان کی سنگینی میری نکتہ چینی سے ہزاروں درجہ زیادہ ہے، تو کیا کبھی ان بزرگوں نے عمر بھر میں ایک لمحہ کے لیے اس بات پر غور فرمایا ہے کہ حضرت مدنی رحمۃ اللہ علیہ کے لگاتے ہوئے یہ سنگین الزامات درست بھی ہیں یا نہیں؟ اسی طرح ان کے دل و دماغ کے کسی بعید گوشہ میں یہ خیال تک آیا ہے کہ اس قسم کے سنگین الزامات اسلام کے ایک خادمِ عالمِ دین کی عزت پر بے جا حملے ہیں اور اس سے محمد دین اور اہل دین کو ناقابلِ تلافی نقصان پہنچ سکتا ہے۔ پھر ایسے سنگین الزامات پر بھرپور کناری کبھی ان کے

عزیز تر مفاد، یا جو مضامین کے شرعی احترام کی خاطر حضرت مدنی رحمۃ اللہ علیہ سے کبھی خط و کتابت کی زحمت گوارا فرمائی گئی ہے، اگر ان تمام سوالات کا جواب نفی میں ہو، اور تقیناً نفی میں ہے تو آخر کیا وجہ ہے کہ میری معمولی لب کشائی پر، یا بقول آپ کے نکتہ چینی پر مجھے تبصرے لکھنے کی تکلیف اٹھانی جارتی ہے؟ کیا اس طرز عمل کا یہ تضاد کسی صاحب بصیرت انسان سے مخفی رہ سکتا ہے؟ کیا خوب کہا ہے کسی شاعر نے ۷

ہم آہ بھی کرتے ہیں تو ہو جلتے ہیں بدنام
وہ قتل بھی کرتے ہیں تو چرچا نہیں ہوتا

اگر اس طرح بزرگوں کے ہاں انصاف کے تقاضے نظر انداز ہوتے رہیں تو درمیان سے انصاف کی پامالی پر بھی کوئی شکوہ نہیں ہونا چاہیے۔ پھر جب خدا کی بے لاگ عدالت انصاف قائم ہوگی، جس میں ان حضرات سے لَا يَجْزِيكُمْ شَنَاٰنُ قَوْمٍ عَلٰی اَنْ لَا تَعْدِلُوْا، اور كُوْنُوْا قَوَّامِيْنَ مِّثْلِهِ شُهَدَآءُ بِالْقِسْطِ کے تحت بڑی سختی سے باز پرس کی جائے گی تو نہ معلوم ہمارے یہ محترم بزرگ وہاں کیا جواب دیں گے؟ یہاں تک جو کچھ عرض کیا گیا، اس کا تعلق تبصرے کے اس حصہ سے تھا، جو میری کتاب پر اعتراضات یا مجھ پر الزامات سے متعلق تھا۔ ذیل میں اس حصہ کا جواب عرض کیا جاتا ہے جو تنبیہات کی عبارت پر اعتراضات سے متعلق ہے۔ اس کو میں تبصرے کے تیسرے جزو کے عنوان سے ذکر کروں گا۔

تبصرے کا تیسرا جزو

۷ تنبیہات کی عبارت میں جہاں وہ ترجیحات ہو سکتی ہیں جو ”علی جائز“ میں پیش کی گئی ہیں، وہاں ایسی ترجیحات بھی ممکن ہیں جن کی بنا پر ایک سچے

عاشقِ رسول کی نگاہ میں مولانا مردودی گستاخ اور مذہبی پابندی سے
آزار نظر آئے گا :-

آگے یہ توجیہ اس طرح ذکر کی گئی ہے :

توجیہ

”تفہیمات کی عبارت میں عصمت کے لفظ سے مولانا کی مراد کفر و
کذب، اور تمام کبیرہ و صغیرہ گناہوں سے عصمت ہے، اور لغزش کے
لفظ سے بھی مراد کبائر کی لغزشات ہیں۔ حتیٰ کہ قبیح افعال بھی اس میں
داخل ہیں۔ یہ عصمت چونکہ مولانا کے نزدیک لازمِ نبوت ہے۔ اور لطیف کلمہ
میں یہ تصریح کی گئی ہے کہ اس کو ہرنی سے اللہ تعالیٰ نے اٹھا کر ایک در
لغزشیں سرزد ہونے دی ہیں۔ چونکہ یہ لغزشیں بھی کفر و کذب، اور تمام کبیرہ
و صغیرہ گناہوں کو شامل ہیں، اس لیے نتیجہ لازماً یہی نکلے گا کہ :

”الفت“ مولانا مردودی ہرنی کے متعلق (معاذ اللہ) یہ عقیدہ رکھتے
ہیں کہ بعد از نبوت نہ صرف اُن سے کفر و کذب اور تمام کبائر و صغائر سرزد
ہو سکتے ہیں بلکہ ایک دو دفعہ سرزد بھی ہوتے ہیں۔ اور یہ عقیدہ یقیناً اہل
اور مسک اہل السنۃ کے سراسر خلاف ہے :-

”ب“ نیز چونکہ یہ عصمت لازمِ نبوت ہے، تو ایک دو دفعہ اس کے
اٹھ جانے سے یا تو نبوت منتفی ہوگی۔ کیونکہ لازم کے منتفی ہونے سے ملزم منتفی
ہوا کرتا ہے۔ یا پھر عصمت متحقق ہوگی، کیونکہ ملزم کا ثبوت لازم کے ثبوت
کو مستلزم ہے۔ اس طرح بدقت صدور لغزش اجتماع، تنقیضینِ نبوت

وعدم نبوت، یا عصمت وعدم عصمت، لازم آئے گا۔ اور یہ محال عند العقلاء ہے۔

جواب

یہ ترجیح دراصل ایک اعتراض ہے جو مولانا مودودی کی تفہیمات والی عبارت پر اٹھایا گیا ہے، جس کا مقصد بظاہر یہی معلوم ہوتا ہے کہ مولانا مودودی کو عصمت انبیاء کا منکر ثابت کیا جائے۔ یا جن حضرات نے مولانا موصوف پر یہ الزام لگایا ہے اُن کے اس الزام کو صحیح ثابت کر رکھنے کی کوشش کی جائے۔ اس کا مقبول اور صحیح جواب تو وہی ہو سکتا ہے جو مولانا مودودی نے اپنے قلم سے پیش کیا ہو کیونکہ صاحب البیت ادری بیاضیہ گھر کی حالت سے صاحبِ نمائندہ ہی زیادہ واقف ہوتا ہے۔ لیکن یہ حقیقت بھی بچائے خود مستم ہے کہ علماء کے ہاں ابتدا سے یہ معمول رہا ہے کہ درس و تدریس کے وقت ہر کتاب میں مصنف کی مراد کی تشریح میں وہ سیاق و سباق مصنف کی تصریحات اور دوسرے قرائن سے کام لے کر اس کی توضیح کیا کرتے ہیں اور انہی چیزوں کو وہ پیش نظر رکھ کر پڑھائی کے وقت مضامین کی تشریح کرتے ہیں۔ اس لیے میں بھی ان چیزوں کی مدد سے تفہیمات کی عبارت پر فورا کرتا ہوں کہ آیا اس میں اس ترجیح کی گنجائش بھی مل سکتی ہے یا نہیں۔ اور اس پر کہاں تک یہ اعتراض وارد ہو سکتا ہے۔

اس ترجیح میں جو نکات ذکر کر کے ان سے جو قیہ اخذ کیا ہے، چونکہ ان سب کی بنیاد اس مفروضہ پر رکھی گئی ہے کہ عصمت کے لفظ سے مراد کفر و کذب اور تمام کبائر و منکرات سے عصمت ہے۔ اور نفرض سے بھی مراد معنی عام ہے، خواہ نفرض باعتبار کفر و کذب ہو یا باعتبار باقی کبائر و منکرات ہو۔ اس لیے میں اپنے جوابی معروضات

میں اس بنیادی مفروضے پر بحث کروں گا، کہ آیا عصمت اور لغزش سے یہ معنی مراد ہو بھی سکتے ہیں یا نہیں۔ اگر میں نے بدلائل یہ ثابت کر دیا کہ تعہدات کی عبارت میں یہ معنی مراد نہیں ہو سکتے، تو یہ بات خود بخود واضح ہو جائے گی کہ مولانا موصوف کے عقیدے کے متعلق جو نتیجہ اخذ کیا گیا ہے وہ صحیح نہیں بلکہ سو فیصدی غلط ہے۔

ذیل میں اس مفروضے کے دو جوابات عرض کیے جاتے ہیں :

ایک الزامی جواب اور دوسرا تحقیقی۔

الزامی جواب

مذکورہ بالا مفروضے کے جواب میں اولاً عرض ہے کہ جن بزرگ نے یہ توجیہ بیان کی ہے، یہ بھی تو میری توجیہ کی طرح مولانا مودودی کی عبارت میں ایک توجیہ ہی تو ہے جس کے لیے مولانا موصوف نے ان بزرگ کو نہ اپنا دلیل بنایا ہے اور نہ مختار، تو جس طرح انہوں نے میری توجیہ کو اہل علم کی نگاہ میں صرف اس بنا پر ناقابل قبول قرار دیا تھا، کہ اس کی صحت پر مولانا مودودی کی مہر تصدیق ثبت نہیں ہوئی تھی، کیا اسی طرح ان کی یہ توجیہ بھی اہل علم کی نگاہ میں اس بنا پر ناقابل قبول قرار نہیں دی جاسکتی کہ اس پر بھی مولانا موصوف نے مہر تصدیق ثبت نہیں فرمائی ہے؟ فرق کے لیے کوئی معقول وجہ ہو تو ارشاد فرمائی جائے۔

پھر ان کے لیے یہ بن کہے وکالت "کس طرح درست اور جائز قرار پاتی جبکہ میرے لیے خود ان کے فیصلے کی رد سے یہ وکالت" درست اور جائز نہیں، بلکہ باعث طعن بن گئی تھی؟ کیا اس کا مطلب یہ لیا جائے کہ جو کام میرے لیے عرضِ مسلم کے دفاع کی غرض سے بھی ناپسندیدہ تھا وہی کام خود بزرگوں کے لیے الزامِ مُرشد

کو درست ثابت کر دکھانے کے لیے نہ صرف پسندیدہ قرار پایا بلکہ عبادت اور کارِ
ثواب بھی ٹھہرا؟

جو تیری زلفت میں پہنچی تو حسن کہلائی

وہ تیرگی جو مرے نامہ سیاہ میں ہے

نہ معلوم، یہ انصاف کا بھی تقاضا ہے یا یہ سب کچھ محض اس لیے کیا جا رہا ہے
کہ جذباتِ نفس کی تسکین کے لیے سامان فراہم کیا جائے۔ یا اس کے بجائے کسی کی
خوشنودی حاصل کر لی جائے؟

ثانیاً، جو توجیہ انہوں نے تفہیمات کی عبارت میں پیش کر کے مولانا مودودی
کے عقیدے پر سخت ترین حملہ کیا ہے، یہ بعینہ اہل السنۃ کی ان تمام عبارتوں میں
بھی ہو سکتی ہے جو ان کی تصانیف میں مسئلہ عصمتِ انبیاء کے متعلق ملتی ہیں۔ اور
جس طرح اس کی بنیاد پر یہاں مولانا مودودی کا عقیدہ سنتِ ترین حملے کے لیے نشانہ
بنایا گیا ہے۔ بالکل اسی طرح تمام اہل السنۃ کے عقائد بھی اس حملے کے لیے نشانہ بن
سکتے ہیں۔ اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ:

تمام اہل السنۃ نے ایک طرف عصمت کو انبیاء علیہم السلام کی مخصوص صفت
اور لازمِ نبوت تسلیم کیا ہے۔ دوسری طرف یہی اہل السنۃ ہیں جو ان سے لغزشوں
کا مددور بھی تسلیم کرتے ہیں۔ وفيہا قسم آخری صیغہ بالذاتۃ۔ اب تفہیمات کی
عبارت کی طرح یہاں بھی کہا جاسکتا ہے کہ عصمت سے ان کی مراد کفر و کذب اور
دوسرے کبائر سے عصمت ہے۔ اور لغزش سے بھی مراد معنی عام ہے خواہ لغزش
معتبار کفر و کذب، یا باعتبار باقی کبائر و صفاتِ مریہ۔ اور یہ بات اظہر من الشمس ہے

کہ بوقت صدور لغزش عصمت باقی نہیں رہ سکتی تو قیوہ یہاں بھی لانا یہی نکلے گا کہ لغزشات کے سرزد ہونے کا اقرار کوہ کے تمام اہل السنۃ نے انبیاء علیہم السلام سے کفر و کذب اور تمام کباتر کا سرزد ہونا تسلیم کر لیا۔ حالانکہ یہ خود ان کے اپنے مسلک عصمت کے صریح طور پر مخالف ہے۔ نیز یہ الحاد کا بھی مظہر ہے۔ تو کیا تبصرہ نگار بزرگ یہاں بھی تفہیمات کی توجیہ کی طرح یہ توجیہ تسلیم کوہ کے تمام اہل السنۃ پر الحاد کا فتویٰ دیں گے؟ یا یہ فتویٰ خاص مولانا مودودی کے لیے تیار کیا گیا تھا؟

نیز جب ان کے نزدیک بھی عصمت لازم نبوت ہے۔ اور وہ بوقت صدور لغزش اٹھ گئی تو یہاں بھی ان بزرگ کے منطقی مستلزمات انتفاء لازم استلزام انتفاء الملزوم، یا ثبوت الملزوم یتلزم ثبوت المستلزم کے پیش نظر اجتماع مقتضین نبوت و عدم نبوت، یا عصمت و عدم عصمت، بالوجہ المستحیل لازم آئے گا، جو محال عند العقلاء ہے۔ لہذا جو جواب اہل السنۃ کی طرف سے ہو گا وہی جواب لانا مودودی کی طرف سے بھی ہو گا۔

تحقیقی جواب

ترجیہ مذکور کا تحقیقی جواب یہ ہے کہ تفہیمات کی عبارت میں اس توجیہ کے لیے سرے سے کوئی گنجائش ہے ہی نہیں اور اس پر تفہیمات کی عبارت کو مرکز عمل نہیں کیا جاسکتا۔ اس کے لیے ہمارے پاس دلائل حسب ذیل ہیں۔

۱۔ تفہیمات کی عبارت میں لغزش کا تعلق دراصل حضرت داؤد علیہ السلام کی ایک فردگزاشت سے ہے جو بقول مولانا مودودی کے صریح یہ ہے کہ انہوں نے ایک شخص سے یہ فرمائش کی تھی کہ "تم اپنی بیوی کو چھوڑ دو تا کہ میں اس سے نکاح کروں۔"

یہ حقیقت بھی تاریخ سے معلوم ہو چکی ہے کہ اُس وقت کے معاشرے میں عام طور پر اس طرح کی فریادیں کوئی معیوب حرکت نہیں سمجھی جاتی تھی۔ یہی فروگزاشت ہے جس کو تنبیہات کی عبارت میں "لغزش" کے لفظ سے تعبیر کیا گیا ہے اور عصمت کا بھی تعلق اسی قسم کی فروگزاشت اور لغزش سے ہے۔ اس حقیقت کو سامنے رکھ کر میں نہیں سمجھ سکتا کہ کوئی منصف مزاج آدمی یہ کہنے کی جرأت کر سکے گا کہ تنبیہات کی عبارت میں عصمت، یا لغزش کا تعلق کفر و کذب، یا دوسرے کبیرہ گناہوں سے ہے۔ اور جب یہی عصمت ہر نبی سے اٹھائی گئی تو اس کے نتیجہ میں کفر و کذب اور دوسرے کبائر لازماً سرزد ہوئے ہوں گے؟ کیونکہ یہ تو ایک جزئی ارتفاع تھا جو صرف خلافت الاولیٰ فروگزاشت کے سرزد ہونے ہی کے لیے معرض وجود میں لایا گیا تھا، نہ کہ یہ عصمت کا کوئی کلی ارتفاع تھا جس کے نتیجہ میں (معاذ اللہ) کفر و کذب یا دوسرے کبائر سرزد ہوں۔ لہذا تنبیہات کی عبارت کا مطلب صاف طور پر یہ معلوم ہوتا ہے کہ "حضرت داؤد علیہ السلام کی یہ فروگزاشت از قسم خطا ایک لغزش، اور خلافت الاولیٰ فروگزاشت تھی، جو بتقاضائے بشریت ان سے سرزد ہو گئی۔ حضرات انبیاء علیہم السلام اگرچہ عام حالات میں اس قسم کی لغزشوں سے بھی محفوظ و معصوم رہتے ہیں مگر بعض اوقات یہ عصمت اٹھ کر اس قسم کی خلافت الاولیٰ ایک دو لغزشیں اس کے نتیجہ میں سرزد ہو جاتی ہیں تاکہ لوگ انہیں خدا نہ سمجھیں۔" اسی طرح "لغزش" کے لفظ سے خلافت الاولیٰ کام کی لغزش مراد ہوگی، نہ کہ کفر یا کبار کی لغزش۔ اسی طرح عصمت کے لفظ سے بھی اس قسم کے خلافت الاولیٰ افعال سے عصمت مراد ہوگی۔ لہذا صاحب تبصرہ بزرگ کا یہ دعویٰ کہ "لغزش" سے مراد کفر و کذب اور دوسرے کبائر کی

”نفرش“ ہے۔ اور عصمت سے بھی مراد اس قسم کے جرائم سے عصمت ہے تو جب ایک یا دو دفعہ عصمت ہرنی سے اٹھائی گئی تو نتیجے کے طور پر لازماً کفر و کذب یا دوسرے کبار مرتد ہوں گے، کسی طرح بھی قابل تسلیم نہیں ہے اور نہ یہ تعبیہات کی عبارت کی مراد ہو سکتی ہے۔

عصمت اٹھانے کی ضرورت

ربا محترم بزرگ کا یہ ارشاد کہ خلافت الاولیٰ کام تو نبوت کے منافی نہیں ہوتے تو ان کے لیے عصمت اٹھانے کی ضرورت کیا ہے، تو اس کے جواب میں عرض یہ ہے کہ یہ اشکال انہیں اس لیے پیش آیا ہے کہ عصمت انبیاء کے بارے میں انہیں مولانا مودودی کا بلند تصور ہی سسرے معلوم نہیں، ورنہ اس طرح کا اشکال انہیں کبھی پیش نہ آتا۔ عصمت انبیاء کے بارے میں مولانا مودودی کا بلند تصور ان کی اپنی تحریروں کی روشنی میں یہ معلوم ہوتا ہے کہ وہ انبیاء علیہم السلام کو خلافت الاولیٰ افعال سے بھی عام حالات میں معصوم مانتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ انبیاء علیہم السلام پر خدا کی طرف سے ہر وقت اس قدر رحمت نگرانی رہتی ہے کہ ان سے اس قسم کے خلافت الاولیٰ کام بھی اکثر اوقات میں سرزد نہیں ہو سکتے۔ البتہ جب بعض اوقات یہ نگرانی اٹھ جاتی ہے تو بقا فضلے بشریت یہ کام ان سے سرزد ہو جاتے ہیں عصمت کے اس جزوی ارتفاع کی ضرورت اس لیے پیش آتی ہے کہ اس کے ہوتے ہوئے یہ خلافت الاولیٰ کام بھی ان سے سرزد نہیں ہو سکتے، جس طرح کہ دوسرے معاصی ان سے اصلاً سرزد نہیں ہو سکتے۔

اجتماع التقیضین کا اشکال

ربا اجتماع التقیضین کا اشکال، تو اس کا جواب یہ ہے کہ عصمت دو قسم کی

ہے۔ ایک وہ جو کفر و کذب اور دوسرے عام کبائر و معاصی سے حاصل ہو۔ دوسری وہ جو خلاف الاولیٰ افعال سے حاصل ہو۔ مولانا مودودی کے نزدیک جو عصمت لازم نبوت ہے وہ پہلی قسم کی عصمت ہے، اور مولانا اس کے اٹھ جانے کے قائل نہیں ہیں کہ اجتماع النقیضین لازم آتے۔ اور جو عصمت ان کے نزدیک ایک یا دو دفعہ اٹھائی گئی ہے وہ دوسری قسم کی عصمت ہے۔ اور وہ نہ صرف مولانا کے نزدیک بلکہ تمام اہل اُمت کے نزدیک بھی لازم نبوت بالمعنی التعارف و بالمیثاق انفاک کہ عن اللزوم نہیں ہے۔ آخر سوچنے کی بات ہے کہ جب ایک طرف تمام اہل اُمت عصمت کو انبیاء علیہم السلام کی مخصوص صفت اور لازم نبوت تسلیم کرتے ہیں اور دوسری طرف یہ بھی مانتے ہیں کہ ان کے افعال میں زلات و لغزشیں ہیں۔ و فیہا قسم آخری یعنی بالذلتہ، تو اگر اس عصمت سے اُن کی مراد عصمت مطلقہ یا عصمت من الزلات ہوتی تو وہ کس طرح اس قول کے قائل ہو سکتے ہیں کہ: انبیاء کرام کے افعال میں لغزشیں پائی جاتی ہیں؟ کیونکہ بوقت مدد و لغزش عصمت کا اٹھ جانا لازمی امر ہے تو اُن کے اس قول میں بھی وہی اجتماع النقیضین و نبوت و عدم نبوت، یا عصمت و عدم عصمت، بالوجہ المستحیل لازم آتا ہے جو محال عند القطار ہے۔ لہذا ماننا پڑے گا کہ جو عصمت ان کے نزدیک لازم نبوت ہے وہ کفر و کذب اور عام کبیرہ و صغیرہ گناہوں سے عصمت ہے اور یہ ان کے نزدیک قابل انفاک نہیں ہے۔ اور جو عصمت لغزشوں کے سرزد ہونے کے وقت اٹھ جاتی ہے وہ خلاف الاول امر سے عصمت ہے۔ اور وہ ان کے نزدیک لازم نبوت نہیں ہے، لہذا اجتماع النقیضین کا کوئی سوال ہی پیدا نہیں ہو سکتا۔

دوسری دلیل

تبصرہ نگار بزرگ کی توجیہ کے لیے تفہیمات کی عبارت میں گنجائش نہ ہونے کی دوسری دلیل یہ ہے کہ مولانا مودودی نے منصب نبوت و رسالت کی حقیقت کے بارے میں اپنا جو پاکیزہ اور بلند ترین تصور پیش کیا ہے، اور جو علی جائزے کے صفحہ ۹۶ کے صفحہ ۱۰۵ تک کی پوری عبارت میں پھیلا ہوا ہے، اس کو سامنے رکھ کر میں نہیں کہہ سکتا کہ کوئی حق پسند اور منصف مزاج عالم مولانا مودودی کے متعلق یہ خیال تک دل میں لا سکتا ہے کہ وہ کسی نبی کو (معاذ اللہ) کفر و کذب، یا دوسرے کبار و صغائر سے ملوث مان سکتے ہیں، یا العیاذ باللہ کسی رسول کو قبیح افعال کے ترکیب قرار دے سکتے ہیں۔ — میں حیران ہوں کہ جو شخص حضرات انبیاء علیہم السلام کے بارے میں یہ عقیدہ رکھتا ہے کہ وہ پیدائش کے وقت سے لے کر زندگی کے آخری لمحات تک خداوند تعالیٰ کی خصوصی نگرانی اور حفاظت کے تحت رہتے ہیں اور اس کی خصوصی نگرانی میں نہ کر تبت پاتے ہیں، حتیٰ کہ نبوت کے منصب پر سرفراز ہونے سے پہلے ہی وہ اخلاقی عیوب، گراہیوں اور غلط کاریوں سے محفوظ رہتے ہیں، اور جادہ حق سے ان کے قدم بال برابر بھی ہٹنے نہیں پاتے، اس کے متعلق ایک خدا ترس مومن اور حق پسند شخص کس طرح یہ تصور کر سکتا ہے کہ وہ معاذ اللہ انبیاء علیہم السلام کو کفر و کذب، یا دوسرے کبیرہ و صغیرہ گناہوں سے ملوث مان سکتا ہے؟ میرے نزدیک تو ایک اقلیہ کے مسلمان پر بھی اس طرح کے الزامات لگانا ماں بہن کی مفقظہ کاریوں سے بھی زیادہ سخت حیثیت رکھتا ہے، چہ جائیکہ ایک ایسے عالم دین پر یہ الزامات لگائے جائیں جس کی ساری زندگی اسلام کی خدمت، انبیاء علیہم السلام کی غیر معمولی عظمت کی حفاظت، اور ان کے مشن کو کامیاب

بنانے کی جدوجہد میں گزری ہو، یا اس کے لیے وقف رہی ہو۔ یہ کام ان لوگوں کا تو نہیں ہو سکتا جو اپنے دلوں میں خوفِ خداوندی رکھتے ہیں۔ اور ساتھ ساتھ اس حقیقت پر بھی یقین رکھتے ہیں کہ دنیا کی چند روزہ زندگی اصلی زندگی نہیں ہے بلکہ مستعار ہے، اور یہاں جو کچھ بھی انسان کرے گا یہاں سے پلٹ کر جیبِ خدا کے حضور حاضر ہو گا تو اس کے لیے اسے پوری طرح جوابدہی کرنی ہوگی۔ البتہ جن لوگوں نے پہلے سے یہ ٹھان لی ہو کہ خواہ کچھ بھی ہو، ہم اپنے شیوخ و اکابر کے لگائے ہوئے الزامات اور فتروں کو صحیح ثابت کر دکھانے کے لیے کوشش میں ہمیشہ ہاتھ پاؤں مارتے ہی رہیں گے، خواہ اس سے خود ہم کو اور ہمارے محبوب دین کو ناقابلِ تلافی نقصان کیوں نہ پہنچے۔ تو یہ لوگ مجبور بھی ہیں اور معذور بھی۔ چونکہ تبصرہ نگار بزرگ کے متعلق میں اچھی طرح جانتا ہوں کہ وہ ایک خدا ترس بزرگ اور پہلے طبقہ سے تعلق رکھتے ہیں، اس لیے میں اس قسم کی باتیں ان کی شان سے انتہائی فروتر سمجھتا ہوں۔ امد اگر وہ بُرا نہ مانیں تو میں انہیں یہ مشورہ دینگا کہ وہ اپنے تقدس کو دوسرے لیڈر مزاج لوگوں کی طرح اس قسم کی باتوں سے داغدار نہ کریں، اور مشائخ کے متعلق قرآنِ کریم کی اس بیش بہا اور قیمتی نصیحت پر عمل کریں: **تِلْكَ أَمَّةٌ قَدْ خَلَتْ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَلَكُمْ مَا كَسَبْتُمْ وَلَا تُسْأَلُونَ عَمَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ**

تیسری دلیل

تفہیمات کی عبارت میں اس توجیہ کے لیے گنجائش نہ ہونے کی تیسری دلیل یہ ہے کہ مولانا مودودی نے عصمتِ انبیاء کے متعلق اپنی مختلف تحریروں میں اس عقیدے کا واضح نقطوں میں اعلان کیا ہے کہ انبیاء علیہم السلام معصوم ہیں اور عصمت ان کی مخصوص صفت ہے۔ اور یہ عقیدہ ابتداء سے اہل السنۃ والجماعۃ کا عقیدہ چلا آیا ہے۔

مولانا مودودی کے متعلق دنیا جان چکی ہے کہ وہ لیڈر مزارع قسم کے علماء کی طرح نہیں ہیں کہ ایک جگہ کچھ کہیں اور دوسری جگہ کچھ، یا آج کسی ایک مسئلہ میں ایک رائے پیش کریں اور کل کسی دباؤ یا لالچ یا کسی مفاد کی خاطر اسی مسئلہ میں دوسری متضاد رائے پیش کریں۔ اس لیے عصمتِ انبیاء کے مسئلے میں جب انہوں نے ایک دفعہ تمام اہل سنت کے اجماعی اور متفق علیہ عقیدے کے مطابق اپنے صحیح عقیدے کا اعلان کیا ہے تو تفہیمات کی زیر بحث عبارت میں کسی ایسی توجیہ کے لیے گنجائش کس طرح نکل آئے گی جس سے عصمتِ انبیاء کے مسئلہ میں مولانا کا عقیدہ اُن کے عقیدے کے خلاف ثابت ہو، جو اس مسئلہ کے متعلق مولانا نے واضح نکتوں میں علانیہ بیان کیا ہے۔

لہذا تبصرہ نگار بزرگ کا یہ استنباط کہ ”اس توجیہ کی بنا پر نتیجہ یہی نکلے گا کہ مولانا مودودی صاحب کے نزدیک حضرت آدم علیہ السلام سے لے کر حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم تک جس قدر انبیائے کرام گزرے ہیں رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم، ہر نبی سے کسی نہ کسی وقت اللہ تعالیٰ نے بالارادہ اپنی حفاظت اٹھا کر ایک دو گناہ کبیرہ سرزد ہونے دیئے ہیں“ (ص ۶۴) کو صحیح استنباط نہیں ہے۔ اسی طرح جو نتیجہ اس استنباط میں نکالا گیا ہے۔ وہ توجیہ فاسد کا نتیجہ تو ہو سکتا ہے مگر تفہیمات کی عبارت میں جو صحیح توجیہ ہے، اس کا نتیجہ ہرگز نہیں ہو سکتا، جیسا کہ اوپر کے تین دلائل سے واضح ہو گیا ہے۔

استنتاج مذکور کی بنیاد

اس کے علاوہ استنتاج مذکور کی بنیاد جن چیزوں پر رکھی گئی ہے وہ فرضی چیزیں ہیں اور اپنے اندر کچھ بھی اصلیت نہیں رکھتیں۔ ان میں سے پہلی چیز تفہیمات کی عبارت

میں ”ہرنی“ سے ”کا“ لفظ ہے جو مذکورہ استنتاج میں استغراق حقیقی پر حمل کیا گیا ہے۔ حالانکہ جس طرح عربی محاورے میں استغراق کبھی حقیقی ہوا کرتا ہے اور کبھی عُرفی۔ اسی طرح کوئی وجہ نہیں کہ اردو زبان کے محاورے میں بھی اس کی یہ دو قسمیں نہ ہوں، بلکہ حقیقی ہی میں منحصر ہو۔ لہذا ممکن ہے کہ ”ہرنی“ سے ”کا“ لفظ سے استغراق عُرفی کے درجہ میں وہ انبیاء مراد لیے گئے ہوں جن کی لغزشیں قرآن مجید میں ذکر کی گئی ہیں۔ نہ کہ تمام انبیاء کرام۔ مزید برآں استغراق حقیقی مراد ہو بھی نہیں سکتا، کیونکہ استغراق حقیقی کے درجہ میں تمام انبیائے کرام کی لغزشوں سے واقف ہونے کے لیے کوئی صحیح اور قابلِ اعتماد ذریعہ نہیں مل سکتا۔ اس کے لیے اگر کوئی صحیح اور قابلِ اعتماد ذریعہ ہو سکتا ہے تو وہ ایک طرف قرآن کریم ہے۔ اور دوسری طرف سنت رسولؐ لیکن قرآن مجید میں تو تمام انبیائے کرام کا ذکر ہی موجود نہیں۔ مِنْهُمْ مَنْ قَصَصْنَا عَلَيْكَ وَمِنْهُمْ مَنْ لَمْ نَقْصُصْ عَلَيْكَ۔ تو اس سے ان کی لغزشیں کس طرح معلوم ہوں گی؟ اسی طرح سنت رسولؐ بھی اس بارے میں خاموش ہے۔ تو مولانا مودودی کو تمام انبیائے کرام کی لغزشوں سے یہ واقفیت آخر کس طرح حاصل ہوئی؟ اسی بنا پر ”ہرنی“ کے لفظ سے استغراق عُرفی کے درجہ میں وہی انبیاء مراد ہوں گے جن کی لغزشیں قرآن مجید میں ذکر کی گئی ہیں، نہ کہ استغراق حقیقی کے درجہ میں تمام انبیائے کرام۔ اس تقدیر پر تمام انبیائے کرام کی طرف لغزشوں کی نسبت ہی سرے سے متحقق نہ ہوگی۔ چوبائیکہ کبیرہ گناہوں کی نسبت متحقق ہو۔

دوسری چیز جس پر استنتاج مذکور کی بنیاد رکھی گئی ہے وہ لفظ ”لغزش“ ہے۔ اس کو جیسا کہ پہلے واضح کیا جا چکا ہے، تبصرہ نگار بزرگ نے عام معنی پر حمل کیا ہے جس

میں کفر و کذب اور دوسرے تمام کبیرہ و صغیرہ گناہوں کی شمولیت پائی جاتی ہے، حالانکہ ہم پہلے بدلائل واضح کو چکے ہیں کہ نقطہ نفرت میں اس قسم کے ایسے کوئی گناہ نہیں مل سکتی۔ لہذا یہ دعویٰ کرنا کہ تفہیمات کی عبارت میں تمام انبیائے کرام کی طرف استغراق حقیقی کے درجہ میں ایک دو گناہ کبیرہ سرزد ہونے کی نسبت کی گئی ہے کسی طرح بھی قابل تسلیم نہیں ہے۔

آخری نکتہ اور اس کا جواب

تبصرہ نگار بزرگ نے اقراضات کی فہرست میں آخری نکتہ یہ بھی شامل کیا ہے کہ ”مولانا مودودی نے ہرنبی سے جو بالار ان عصمت و حفاظت اٹھا کر

ایک دو نفرتوں کا سرزد ہونا تسلیم کیا ہے۔ اس کی غرض و غایت یہ بیان کی گئی ہے تاکہ لوگ انبیاء کو خدا نہ سمجھیں۔“ حالانکہ یہ غرض و غایت بھی تو پوری نہیں ہوئی۔ کیونکہ نصاریٰ نے حضرت عیسیٰ علیہ السلام کو خدا اور خدا کا بیٹا مان لیا۔ اور یہود نے عزیر کو ابن اللہ ٹھہرایا۔“

گویا اقراض کا حاصل یہ ہوا کہ مولانا مودودی کی یہ تعلیل صحیح نہیں ہے۔ کیونکہ اس میں نفرتوں کے سرزد ہونے کی جو غرض و غایت بیان کی گئی ہے وہ اس پر مرتب نہیں ہوئی ہے، کیونکہ بعض انبیاء کو خدا سمجھ لیا گیا ہے۔ جیسے حضرت عیسیٰ اور عزیر علیہما السلام۔

یہ اقراض کوئی نیا اقراض نہیں بلکہ بہت ہی پرانا ہے، اور مخالفت کے ابتدائی دور میں مقررین حضرات کی تحریروں میں دیکھا گیا ہے لیکن چونکہ کوئی ملی وزن اس میں محسوس نہیں کیا گیا تھا اس لیے آج تک اس کا جواب بھی نہیں دیا گیا ہے۔ اب چونکہ

اُسے دوبارہ اٹھایا گیا ہے تو ضروری معلوم ہوتا ہے کہ اس کا بھی جواب عرض کیا جائے۔

پہلا جواب

اس اعتراض کے جواب میں اولاً عرض ہے کہ کسی فعل کے لیے اگر کوئی چیز بطور علتِ قاتیہ، اور غرض و غایت ذکر کی جائے تو اس کا مطلب یہ نہیں ہوا کرتا کہ وہ چیز لازماً اس فعل پر مرتب بھی ہوگی۔ بالفاظ دیگر محبتِ تعلیل کے لیے یہ بات ضروری نہیں کہ غرض و غایت اس فعل پر مرتب بھی ہو۔ اور اگر وہ اس پر مرتب نہ ہوئی، تو تعلیل صحیح نہیں رہے گی۔ ورنہ بہت سی تعطیلات قرآنیہ بھی صحت سے محروم ہو کر فائدہ قرار پائیں گی۔ درج ذیل دو مثالیں ملاحظہ فرمائی جائیں:

(۱) قرآن مجید میں بعثتِ رسل کی غرض و غایت یہ بیان کی گئی ہے کہ: ان کی پوری طرح اطاعت کی جائے: "وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذْنِ اللَّهِ۔" ہم نے ہر رسول صرف اس لیے بھیجا ہے کہ اللہ کے اذن سے اس کی پوری اطاعت کی جائے۔ حالانکہ اس تعلیل کے متعلق کوئی بھی شخص یہ دعویٰ نہیں کر سکتا کہ اس میں بعثتِ رسل کی جو غرض و غایت ہے وہ اس پر ہر زمانہ میں پوری طرح مرتب ہو چکی ہے۔ اور پورے بنی نوع انسان ہر زمانہ میں اپنے اپنے رسولوں کی پوری اطاعت کرتے چلے آئے ہیں۔ اور کبھی کسی نے ان کی مخالفت نہیں کی ہے۔ تو کیا قرآن کریم کی اس تعلیل کو بھی صرف اس بنا پر فاسد کہا جائے گا کہ اس میں بیان کردہ بعثتِ رسل کی غرض و غایت مرتب نہیں ہو سکی ہے؟ حاشا وکلا۔

(۲) اسی طرح قرآن مجید میں متعدد مقامات پر احکام اور آیاتِ النبیہ کے بیان کرنے کی غرض و غایت یہ بیان کی گئی ہے کہ لوگ اُن کے ذریعے سے ہدایت حاصل

کر کے منکالت اور گمراہی سے بچ جائیں۔ کَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لِيَاۤتِيَهُ الْبَنَاتُ سَ لَعَلَّكُمْ
يَسْتَدُوْنَ :- اس طرح اللہ تعالیٰ لوگوں کے لیے اپنی آیتیں بیان کرتا ہے تاکہ لوگ اُن سے ہدایت
حاصل کریں: "يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمُ الْآيَاتِ الْكُلَّ لَا تُضِلُّوْا" خدا تمہارے لیے اپنے احکام اس لیے بیان کرتا
ہے کہ تم گمراہ نہ ہو۔ یہاں بھی بیان احکام کی غرض و غایت اس پر پوری طرح مرتب نہیں ہو
سکی ہے۔ کیونکہ بہت سے لوگ احکام الہیہ سن کر بھی ہدایت سے محروم اور منکالت و گمراہی میں
بہ مستغرق رہے ہیں۔ تو کیا اس تعلیل کے متعلق کوئی مومن یہ کہنے کی جرأت کر سکتا ہے کہ
چونکہ اس میں بیان احکام کی جو غرض و غایت بیان کی گئی ہے وہ اس پر مرتب نہیں ہوتی ہے
لہذا یہ تعلیل بھی صحیح نہیں؛ تو آخر ایک تفہیمات کی تعلیل میں کیا خصوصیت ہے کہ اس میں
نفرشات کے صدور کے لیے جو غرض و غایت بیان کی گئی ہے۔ چونکہ وہ بعض نبیوں کے
بارے میں پوری نہیں ہوتی ہے اس لیے اُسے لازماً غیر صحیح قرار دیا جائے گا؛

اس کے جواب میں زیادہ سے زیادہ جو بات کہی جاسکتی ہے وہ یہ ہے کہ غرض و غایت
کا حصول تمام لوگوں کے حق میں ضروری نہیں بلکہ ان لوگوں کے حق میں ضروری ہے جو قبولِ
حق اور حصولِ ہدایت کے لیے اپنی فطری استعداد کو ضائع نہ کر چکے ہوں۔ اور اُن کے
حق میں قرآنی تعلیلات کی غرض و غایت پوری ہو چکی ہے۔ لہذا قرآن کی یہ تعلیلات
نقص کے لیے مورد نہیں بن سکتیں۔ لیکن یہی بات تفہیمات کی تعلیل میں بھی جاسکتی ہے۔
اس میں بھی یہ کہا جاسکتا ہے کہ لوگوں سے مولانا موصوت کے نزدیک مراد وہی لوگ ہیں
جنہوں نے حق و باطل کے درمیان تمیز کرنے کے لیے اپنی فطری استعداد کو ضائع نہ کیا
ہو۔ اور ان لوگوں نے کبھی بھی کسی نبی کو خدا یا خدا کا بیٹا نہیں کہا ہے، بلکہ تمام کے بارے
میں وہ عبد اللہ و رسول اللہ کے معتقد رہے ہیں، تو اُن کے حق میں بھی تفہیمات کی

تعلیل کی غرض و غایت پوری ہو چکی ہے۔ لہذا قرآنی تعلیلات کی طرح تفہیمات کی تعلیل بھی مورد اعتراض نہیں بن سکتی

دوسرا جواب

ثانیاً، جن بزرگوں نے تفہیمات کی تعلیل پر مذکور القصد اعتراض وارد کیا ہے انہوں نے اس بات پر کبھی غور ہی نہیں فرمایا ہے کہ تفہیمات کی عبارت میں غرض و غایت تو لغزشوں کے سرزد ہونے کے لیے بیان کی گئی ہے اس لیے اس کا تحقق صرف ان انبیاء کے بارے میں ہو سکتا ہے جن سے لغزشیں سرزد ہو چکی ہوں۔ اور حضرت عیسیٰ و عزیر علیہما السلام کے متعلق علم کے کسی صحیح ذریعہ سے یہ معلوم نہیں ہو سکا ہے کہ ان سے بھی کوئی لغزش سرزد ہوئی ہے تو ان کے بارے میں غرض و غایت متحقق ہونے کی ضرورت کیوں اور کس طرح پیدا ہو سکتی ہے؟

حدیث شفاعت کبریٰ

بلکہ مسلم و غیرہ کتب حدیث میں شفاعت کبریٰ کے بارے میں جو حدیث ذکر کی گئی ہے اُس سے تو بظاہر ہی معلوم ہوتا ہے کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام سے تو کوئی لغزش سرزد ہوتی ہی نہیں ہے۔ کیونکہ اسی حدیث میں یہ ذکر ہے کہ قیامت کے روز اولاد آدم کے فائزوں کا ایک وفد انبیاء علیہم السلام کی خدمت میں باری باری حاضر ہو کر یہ عرض کرے گا کہ حساب شروع ہونے کے لیے آپ خدا سے ہماری سفارش فرمائیں۔ لیکن حضرت آدم علیہ السلام سے لے کر حضرت موسیٰ علیہ السلام تک سارے اولوالعزم انبیاء کے بعد دیگرے اپنی اپنی خلاؤں اور لغزشوں کا ذکر کرتے ہوئے سفارش کرنے سے معذوری ظاہر فرمائیں گے۔ صرف ایک حضرت عیسیٰ علیہ السلام ہی وہ نبی ہوں گے جو اپنی کسی لغزش کا

ذکر کیے بغیر وہ مذکورہ مشورہ دیں گے کہ: کَسَتْ هُنَاكُمْ وَلَكِنْ اٰیَتُوا مُحَمَّدًا صَلَّى اللّٰهُ عَلَیْهِ وَسَلَّمَ۔ میں مقام شفاعت کا مستحق نہیں ہوں، آپ محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس جاؤں۔

اس حدیث میں حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی کسی لغزش کا جو ذکر نہیں کیا گیا ہے اس کی وجہ بظاہر آخر اس کے سوا اور کیا ہو سکتی ہے کہ ان سے کوئی لغزش سرزد نہیں ہوتی ہے، ورنہ دوسرے سادے نسب یاہ کی طرح حضرت عیسیٰ علیہ السلام بھی اسے ذکر فرما لیتے۔ جب انہوں نے اس کا ذکر نہ کیا تو معلوم ہوا کہ ان سے کوئی لغزش سرزد نہیں ہوئی ہے۔ لیکن چونکہ نصاریٰ نے ان کی طرف غلط باتیں منسوب کی تھیں اس لیے وہ ان کو اپنے لیے سیاح کی وجہ سے ایک گونہ مجاب تصور کرتے ہوئے شفاعت سے معذری ظاہر فرماتے گئے۔ اس حقیقت کے پیش نظر اگر معترضین حضرات اپنے اس اقرار پر کہ: ”تغیبات کی عبارت میں لغزشوں کی جو غرض و غایت بیان کی گئی ہے

وہ حضرت عیسیٰ کے حق میں پوری نہیں ہوئی ہے۔“

خود فرمائیں گے تو شاید وہ خود بھی اس اقرار میں کوئی وزن محسوس نہ فرمائیں گے۔ کیونکہ جب اُن سے کوئی لغزش ہی سرزد نہیں ہوئی ہے تو ان کے حق میں لغزش کی غرض و غایت پُندی ہونے کا کوئی سوال ہی پیدا نہیں ہو سکتا۔

هَذَا مَا عِنْدِي وَالْعِلْمُ بِالْحَقِیْقَةِ لِلّٰهِ الْعَلِیْمِ الْخَبِیْرِ۔

ضمیمہ نمبر ۲

سلسلہ اعتراضات و جوابات

اس سے پہلے ضمیمہ نمبر ۱ میں تبصرے کی شائع شدہ تسط کا جواب لکھا جا چکا تھا کہ
 اچانک جنوری ۱۹۶۸ء کے ترجمان القرآن میں رسائل و مسائل کے زیر عنوان، میری کتاب
 مولانا مودودی پر اعتراضات کا علی جائزہ سے متعلق ایک سوال کے جواب میں مولانا
 مودودی صاحب کا ایک وضاحتی مضمون شائع ہوا، جسے پڑھ کر واضح طور پر یہ معلوم ہوا
 کہ ”علی جائزہ“ میں تفہیمات کی عبارت کی جو توجیہ نہیں کی ہے، مولانا محترم نے اس
 طور پر اس کی توثیق فرمائی ہے۔ کیونکہ کتاب کی عام توجیہات کے بارے میں مولانا محترم
 نے واضح طور پر تحریر فرمایا ہے کہ ”علی جائزہ“ کے مصنف نے میری عبارتوں کے
 سیاق و سباق سے جو استدلالات کیے ہیں اور میری پوری عبارتیں نقل کر دی ہیں، ان
 میرا مدعا آئینہ کی طرح واضح ہو کر سامنے آیا ہے۔“

اس کے بعد فروری ۱۹۶۸ء کے ترجمان القرآن میں خاص اسی توجیہ کے متعلق جو
 تبصرہ نگار بزرگ نے تفہیمات کی عبارت میں از خود پیش کر کے مولانا محترم پر گستاخی کے
 ارتکاب، مذہبی پابندی سے آزادی، اور عصمتِ انبیاء سے انکار کا الزام لگایا تھا،

ایک استفسار کے جواب میں مسئلہ عصمتِ انبیاء کے عنوان کے تحت رسائل و مسائل میں مولانا موصوف نے مزید وضاحت فرمائی، جس سے یہ حقیقت روز روشن کی طرح عیاں ہو کر سامنے آگئی کہ تفہیمات کی عبارت میں آج تک قسبی توجیہات معترضین حضرات نے بزعم خود پیش کر کے مولانا محترم پر الزامات لگائے ہیں وہ سب کی سب غلط اور توجیہ الکلام مبطل لا یرضی بہ قائمہ کے قبیل سے ہیں اور صحیح توجیہ یہی ہے جو ”علی جائزے“ میں پیش کی گئی ہے، اور جس کی مولانا محترم نے اپنے دونوں جوابات میں توثیق فرمائی ہے۔ اب ہم دیکھتے ہیں کہ جن حضرات نے اپنے تنقیدی مضامین میں بار بار اس خیال کا اظہار فرمایا ہے کہ اگر مولانا مودودی عصمتِ انبیاء کے مسئلہ میں اہل سنت کے مسلک کے مطابق اپنے مسلک کا اعلان کریں، یا کم سے کم ”علی جائزے“ میں تفہیمات کی عبارت کی جو توجیہ پیش کی گئی ہے اس کی توثیق کریں تو جماعت اسلامی اور مولانا مودودی کے ساتھ علمائے کرام کے جو اختلافات ہیں وہ یا تو بالکل ختم ہو جائیں گے یا کافی حد تک کم ہو جائیں گے۔ وہ اپنے اس اظہار خیال میں کہاں تک مخلص ہیں، اور مولانا مودودی کی اس وضاحت کے بعد وہ آئندہ کے لیے اپنے رویہ میں کیا تبدیلی پیدا کرتے ہیں؟

ذیل میں مولانا مودودی صاحب کے دونوں جوابات بحوالہ ترجمان القرآن پیش کیے جاتے ہیں۔

ایک سائل نے علی جائزے کے متعلق مولانا محترم سے درج ذیل سوال کیا:

سوال:

”مفتی محمد یوسف صاحب کی کتاب جس میں آپ پر اعتراضات کا

علی جائزہ لیا گیا ہے، ابھی ابھی شائع ہوئی ہے، اور میں نے اس کا مطالعہ کیا ہے۔ ماشاء اللہ کتاب ہر لحاظ سے مدلل ہے جن لوگوں کو واقعہ کچھ غلط فہمی ہوگی وہ فوراً دور ہو جائے گی، لیکن جو مندی اور عنادی ہیں ان کا علاج مشکل ہے۔ میں نے کئی دوستوں کو مطالعہ کے لیے دی چنانچہ وہ مطمئن ہو گئے۔ لیکن ایک مولانا صاحب نے کتاب پڑھنے کے بعد کہا کہ مجھے تسلی ہو گئی ہے۔ لیکن ایک اشکال ہے، وہ یہ کہ مفتی صاحب نے جو توجیہات کی ہیں خود مولانا مودودی نے ان کا انکار کیا ہے اور اسی واسطے اس کتاب کی تقریظ اور تصدیق انہوں نے نہیں کی میں نے کہا اگر ان کے اختلافات تھا تو ان کی کتابوں کے ناشر نے اسے کیوں شائع کیا۔ اور اس پر کیوں دیباچہ لکھا؟ مزید برآں ترجمان القرآن، ایشیا، آئین میں اس کتاب کا اشتہار کیوں دیا گیا ہے؟ لیکن وہ صاحبِ مصر ہیں اور کہتے ہیں کہ یہ ان کے اختلاف کے باوجود ہے، اور جماعت کے بعض آدمیوں کی مرضی سے ہوا ہے۔ خود مولانا مودودی صاحب ایسا نہیں چاہتے تھے۔ ان مودودی صاحب کا اصرار ہے کہ اگر آپ کی بات درست ہے تو خط کے ذریعہ معلوم کر کے دیکھ لو۔ چنانچہ اسی خاطر یہ منشور سطور تحریر کر کے ارسال خدمت ہیں کہ آپ اپنے قلم سے اس قسم کے لوگوں کی تسلی کی خاطر حیدر سطور لکھ دیں۔

اس سوال کا جو جواب مولانا محترم نے لکھ کر بھیجا ہے وہ یہ ہے

ذیل ہے:-

جواب:-

جن مولوی صاحب نے آپ سے یہ کہا کہ مولانا مفتی محمد یوسف صاحب نے اپنی کتاب میں میری عبارتوں کی جو ترجمانیات کی ہیں ان کا خود میں نے انکار کیا ہے، اور اسی بنا پر میں نے اس کتاب کی تقریظ و تصدیق نہیں کی۔ اور یہ کہ اس کتاب کی اشاعت میری مرضی کے خلاف ہوئی ہے، انہوں نے بالکل جھوٹی بات آپ سے کہی ہے۔ حیرت ہوتی ہے کہ ایسے صریح اور سفید جھوٹ بولنے والے لوگ بھی مدارس عربیہ میں موجود ہیں اور گروہ علماء میں شمار ہوتے ہیں۔ ان سے دریافت کیجئے کہ یہ باتیں ان کو آخر کس ذریعہ علم سے معلوم ہوئی ہیں؟ آپ نے اگر مفتی صاحب کی کتاب کو بغور پڑھا ہوتا تو آپ کو مجھ سے پوچھنے کی ضرورت بھی نہ ہوتی، بلکہ آپ خود ہی سمجھ لیتے کہ یہ بالکل ایک من گھڑت بات ہے جو ان مولوی صاحب نے آپ سے کہی ہے۔ اور آپ کو یہ بھی معلوم ہو جاتا کہ اس کتاب پر میری کسی تصدیق کی سرے سے کوئی حاجت ہی نہ تھی۔ مفتی صاحب نے میری کسی عبارت کی ترجمہ بھی بطور خود نہیں کر دی ہے، ہر ترجمہ کے ثبوت میں انہوں نے خود میری ہی عبارتوں اور ان کے سیاق و سباق سے استدلال کیا ہے، اور وہ عبارتیں پوری پوری نقل کر دی ہیں جن سے میرا اصل مدعا خود ہی آئینے کی طرح واضح ہو جاتا ہے۔ اس ثبوت اور ان دلائل کے بعد میری تصدیق کی ضرورت صرف دو ہی قسم کے آدمی محسوس کر سکتے ہیں، یا تو وہ جو کسی علمی بحث کو سمجھنے کی صلاحیت نہیں رکھتے، یا پھر وہ جو صریح دلیل و ثبوت سامنے آجانے کے بعد بھی حق بات کو نہیں مانتا چاہتے اور فتنہ پرداز کے لیے بہانے ڈھونڈتے ہیں۔ ان مولوی صاحب کا یہ کہنا کہ اگر میرے نزدیک یہ کتاب درست

مفتی تو میں نے اس پر تقریباً کیوں نہیں لکھی، ان کے ذہن کی پستی کو ظاہر کرتا ہے۔
 ان سے کہہ دیجیے کہ اپنی حمایت اور منقبت میں کتابیں لکھنا اور خود ان پر تقریباً
 لکھنا چھوڑے لوگوں کا کام ہے۔ میں نے مفتی صاحب سے یا کسی دوسرے صاحب
 سے کہی یہ خواہش نہیں کی کہ میری حمایت میں کوئی کتاب لکھیں۔ مفتی صاحب نے
 خود ہی اپنی دیانت اور حق پسندی کے اتھار سے یہ کتاب لکھی ہے اور میں سمجھتا ہوں
 کہ ان کی بات اگر دلیل کے اعتبار سے وزنی ہے تو وہ خود اہل علم کے حلقوں میں
 اپنا اثر پیدا کرے گی۔ میری تقریباً کی وہ محتاج نہیں ہے۔

اصل صورتِ معاملہ یہ ہے کہ مفتی صاحب کی اس کتاب سے اُن بہت سے حضرات
 کی دیانت مشتبہ ہو گئی ہے جو جان بوجھ کر میری عبارتوں کو توڑنے مڑنے اور زبردستی
 ان کے اندر کفر والحاد اور ضلالت کے معنی بھرنے میں مشغول رہے ہیں۔ میں نے کبھی
 ان کی ان زبانیوں کی پسند نہیں کی کیونکہ مجھے یقین تھا کہ جھوٹ کی ناؤ زیادہ دیر تک
 چل نہیں سکتی۔ اوصی اللہ تعالیٰ ایک روز ان کی پردہ دری کر کے رہے گا۔ اب جب انہی
 کے حلقے کے ایک انصاف پسند آدمی کے ہاتھوں اللہ نے یہ پردہ دری کرادی ہے تو
 وہ اس پر چراغ پا ہو رہے ہیں، حالانکہ یہ حرکات مذہب و جہان کو اور زیادہ رسوا کر دینگی۔
 سوال یہ ہے کہ اگر بالفرض میری طرف سے مفتی صاحب کی توجیہات کی کوئی تصدیق
 یا تردید نہ ہو، اور مفتی صاحب نے بھی میری عبارتوں سے میرا مدعا واضح کرنے کے بجائے
 خود اپنی طرف سے ہی میرے اقوال کی ایک ایسی توجیہ کر دی ہو جس سے وہ اعتراضات
 رفع ہو جاتے ہوں جو مخالفین کی طرف سے مجھ پر وارد کیے جاتے ہیں تو آخر شریعت کے
 کس قاعدے کی مدد سے ایک دیانتدار انسان یہ رویہ اختیار کر سکتا ہے کہ ایک مسلمان کے

قول کی جہاں وہ توجہیں ممکن ہوں جن میں سے ایک کی بنا پر اسے مطعون نہ کیا جاسکتا ہو اور دوسری کی بنا پر وہ ملزم قرار پاتا ہو تو وہ پہلی توجیہ کو قبول کرنے سے انکار کرے اور دوسری توجیہ ہی پر اصرار کرنا رہے۔ اس کا یہ اصرار تو خود اس بات کی علامت ہو گا کہ وہ بشدنی اللہ اس مسلمان سے اختلاف نہیں رکھتا۔ بلکہ عناد اور کینہ کی بنا پر مخالفت کر رہا ہے جس کے متعلق حدیث میں خبر دی گئی ہے کہ ہی المخالفة۔

(ترجمان القرآن، جنوری ۱۹۶۸ء)

دوسرا سوال مولانا محترم سے یہ کیا گیا کہ:

سوال :-

”آپ نے تفہیمات حقہ دوم میں فقہ راؤد علیہ السلام پر کلام کرتے ہوئے عصمتِ انبیاء کے بارے میں جو کچھ لکھا ہے اس کی بنا پر علماء کا ایک گروہ مدتوں سے آپ کو عصمتِ انبیاء کا منکر قرار دے رہا ہے۔ اب مولانا مفتی محمد یوسف صاحب نے اپنی تازہ کتاب میں اس مسئلے پر مفصل بحث کر کے ان کے تمام اعتراضات کو رد کر دیا ہے۔ مگر اس کتاب کی اشاعت کے بعد ایک دینی مدرسہ کے شیخ الحدیث صاحب نے اس پر تبصرہ کرتے ہوئے پھر اس الزام کو ثابت کرنے کی کوشش کی ہے، وہ کہتے ہیں:

”ان عبارات میں ایسی توجہات اور محتملات بھی موجود ہیں جن کی بنا پر مولانا مودودی صاحب ایک صحیح مسلمان اور سچے عاشق و محبِ رسول کی نگاہ میں گستاخی کا ترکیب اور غریبی پابندی سے آزاد نظر آئے گا۔“

اس کے بعد فرماتے ہیں:

”یہ ضروری ہے کہ مولانا مودودی صاحب کی اس عبارت کی توجیہ اس طرح کی جائے کہ مراد عصمت و حفاظت سے عصمت عن الکفر والکذب و سائر الکبائر و افعال الخبیثہ لیا جائے، اور لفظ لغزش سے انہم لیا جائے۔ خواہ باعتبار کفر یا باعتبار کذب یا باعتبار باقی کبائر و منائر خبیثہ ہو۔“

پھر نتیجہ یہ نکالتے ہیں:

”حفاظت اٹھانے کے بعد اب جو فعل صادر ہوگا تو وہی ہوگا جو حفاظت کی صورت میں ممکن الوقوع نہ تھا۔ تو نتیجہ اس توجیہ کی بنا پر یہی نکلے گا کہ مولانا صاحب کے نزدیک آدم علیہ السلام سے لے کر خاتم النبیین و المرسلین تک جتنے انبیاء گزرے ہیں، بشمول رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم ہر نبی سے کسی نہ کسی وقت اللہ تعالیٰ نے بالارادہ اپنی حفاظت اٹھا کر ایک دو گناہ کبیرہ سرزد ہونے دیئے ہیں۔ اور جس سے کسی نہ کسی وقت گناہ کبیرہ سرزد ہو جائے، خواہ ایک گناہ ہو یا دو یا سو یا سو سو، وہ معصوم نہیں، اور بوقت گناہ وہ موصوف بہ صفت نبوت بھی نہ ہوگا۔ کیونکہ نبوت کے ساتھ عصمت عن الکبائر لازم ہے۔“

ان توجیہات و احتمالات کا جواب اگر آپ خود دے دیں تو امید

ہے کہ مقررین کی محبت قطع ہو جائے گی۔“

اس سوال کا مولانا موصوف نے درج ذیل مفصل جواب دیا ہے:

جواب راز ابوالاعلیٰ مہدوی

اس مسئلے کی وضاحت یہ ہے کہ میری جس عبارت کے ایک فقرے کو لے کر مقررین نے مجھے عصمتِ انبیاء کا منکر قرار دے ڈالا وہ کسی ایسے مضمون کا حصہ نہیں تھا جس میں عصمتِ انبیاء کے مسئلے پر کوئی عام اصولی بحث کی گئی ہو۔ بلکہ وہ سطور ص کی ان آیات پر جو قصۃ داؤد علیہ السلام کے بارے میں آئی ہیں، کلام کرتے ہوئے ایک ضمنی بحث کے طور پر لکھا گیا تھا۔ اس میں دفع و نفع و مل و مل کے طور پر جوابات میں نے کہی ہے وہ دراصل ایک اہم سوال کا جواب ہے۔ وہ سوال اس طرح پیدا ہوا ہے کہ قرآن مجید میں متعدد مقامات پر نبیاء علیہم السلام سے بعض ایسے افعال کے صدور کا ذکر کیا گیا ہے جن پر اللہ تعالیٰ نے عتاب فرمایا ہے۔ مثلاً حضرت آدم علیہ السلام کے متعلق یہ ارشاد کہ وَتَعْنَىٰ آدَمُ رَبِّهِ فَغَوَىٰ، اور حضرت لوط کے متعلق یہ کہ: اِنِّیْ اَعْطٰکَ اَنْ تَکُوْنَ مِنَ الْجَاهِلِیْنَ، اور حضرت داؤد کے متعلق یہ کہ: وَ لَا تَتَّبِعِ الْهَوٰی فِیْمَنْعُکَ عَنْ سَبِیْلِ اللّٰهِ، اور حضرت یونس کے متعلق یہ کہ: اِذْ اَبٰی اِلٰی الْفُلْکِ الْمَشْحُوْنِ الْاَیَّ، اور وَلَا تَکُنْ کَصَاحِبِ الْخَوْبِ الْاَیَّ، اسی طرح خود ہمارے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے متعلق یہ ارشاد کہ مَا کَانَ لِیَنْبِیَ اَنْ یَّمُکُوْنَ لَهُ اَسْرٰی، اور عَمَّا اِنَّکَ لِمَ اٰذِنْتَ لَهُمْ، اور لَمَّا تَعْبَرُ مَا اَحَلَّ اللّٰهُ لَکَ، اور عَبَسَ وَتَوَلٰی اَنْ جَاذَا الْاَعْمٰی۔ ان تمام مقامات پر قرآن کے الفاظ اور اندازِ بیان سے صاف ظاہر ہوتا ہے کہ نبی سے کوئی ایسا کام ہوا ہے جو اللہ کو پسند نہیں ہے، اور اس پر اظہارِ ناپسندیدگی کرتے ہوئے نبی کو متنبہ کر کے اس کی اصلاح کی جا رہی ہے۔ اب سوال یہ ہے کہ عصمتِ انبیاء کے ساتھ یہ چیز کیسے

مطابقت رکھتی ہے؟ کیا ہم یہ سمجھیں کہ اللہ تعالیٰ کو پہلے سے یہ معلوم تھا کہ نبی سے فلاں فعل صادر ہونے والا ہے، اور بعد میں جب وہ صادر ہو گیا تو اللہ تعالیٰ کے علم میں وہ بات آئی، اور اس نے نبی کو متنبہ فرمایا؟ اگر معاذ اللہ یہ مان لیا جاتے تو اقرض من نبوت سے گزر کر اللہ تعالیٰ کی صفت علم پیدا ہو جاتا ہے۔ اور اگر یہ کہا جائے کہ صدور سے پہلے اللہ کو اس کا علم تھا تو پھر سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اسے پہلے ہی کیوں نہ روک دیا؟ آخر اس میں کیا مصحت تھی کہ پہلے تو اسے صادر ہو جانے دیا گیا، اور بعد میں اس پر نہ صرف یہ کہ ٹوک کر اس کی اصلاح کر دی گئی، بلکہ اس ٹوکنے کا ذکر بھی اس کتاب میں کر دیا گیا جسے قیامت تک مومن دکانر سب کو پڑھنا تھا؟

یہی سوال ہے جس کو ان مواقع پر اُبھرتے ہوئے فرض کر کے میں نے اس کا جواب ان الفاظ میں دیا ہے:-

• عصمت دراصل انبیاء کے لوازم ذات میں سے نہیں ہے، بلکہ اللہ تعالیٰ نے ان کو منصب نبوت کی ذمہ داریاں صحیح طوع پر ادا کرنے کے لیے مصلوٰۃ خطا وغل اور لغزشوں سے محفوظ فرمایا ہے۔ وہ نہ اگر اللہ کی حفاظت تقوٰۃ دیر کے لیے بھی ان سے منفک ہو جائے تو جس طرح عام انسانوں سے بھول، چوک اور غلطی ہوتی ہے، اسی طرح انبیاء سے بھی ہو سکتی ہے۔ اور یہ ایک طبیعت نکتہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے بالارادہ بر نبی سے کسی کسی وقت اپنی حفاظت اٹھا کر ایک دو لغزشیں سرزد ہو جانے دی ہیں تاکہ لوگ انبیاء کو خدا نہ سمجھیں، بلکہ جان لیں کہ یہ بشر ہیں، خدا نہیں ہیں۔“

اب دیکھیے، پورے مضمون کا سیاق و سباق بتا رہا ہے کہ یہاں عصمتِ انبیاء کے مسئلے پر کوئی عام بحث نہیں کی جا رہی ہے جس میں زیر بحث یہ سوال ہو کہ انبیاء کے کس قسم کی غلطیاں صادر ہونی ممکن ہیں اور کونسی ممکن نہیں ہیں، بلکہ زیر بحث صرف وہ نفرتیں ہیں جن کا ذکر قرآن مجید میں آیا ہے۔ اور ان کے بارے میں بھی کلامِ مرت اس پہلو سے کیا گیا ہے کہ عصمت کے باوجود ان نفرتوں کا صدور آخر ممکن کیسے ہوا؟ اور ان کے صدور سے پہلے انہیں کیوں نہ روک دیا گیا؟ اور صدور کے بعد ان پر غارت سے تنبیہ کر دینے پر اکتفا کیوں نہ کیا گیا؟ اور ان کا ذکر قرآن مجید میں کرنا کیوں ضروری سمجھا گیا؟

لیکن مقررِ ضمن نے پہلا ظلم تو یہ کیا کہ اسے عصمتِ انبیاء کے مسئلے پر ایک علم بحث قرار دے لیا، حالانکہ وہ خاص بحث تھی جو ایک دوسری بحث کے ضمن میں آگئی تھی۔ پھر انہوں نے دوسرا ظلم یہ کیا کہ صدورِ نفرت کے امکان کو ہر قسم کے معاصی اور کبائر حتیٰ کہ کفر تک کے صدور تک وسیع کر دیا۔ حالانکہ میرے کلام میں زیر بحث صرف وہ نفرتیں تھیں جن کا ذکر قرآن پاک میں آیا ہے۔ اس سے بھی بڑھ کر ظلم انہوں نے یہ کیا کہ عصمت کے ارتقاع کو کلی ارتقاع فرض کر کے یہ احتمالات پیدا کر ڈالے کہ جب عصمت مرتفع ہو گئی تو پھر کفر و کذب اور تمام کبائر و معاصی سرزد ہو سکتے تھے حالانکہ ایک معمولی پڑھا لکھا آدمی بھی سمجھ سکتا ہے کہ میری عبارت میں کسی خاص موقع پر کسی خاص نفرت کے صدور کی حد تک حفاظت اٹھائے جانے کا ذکر ہے نہ کہ کلی طور پر عصمت کے اٹھائے جانے کا۔ جن حضرات کی عمریں منطوق و فلسفہ کے سہی پڑھاتے ہوئے گزری ہیں، ان کے بارے میں یہ ماننا میرے لیے سخت مشکل ہے کہ وہ عصمت کے کلی ارتقاع اور جزئی ارتقاع میں کوئی

فرق محسوس نہ کر سکتے ہونگے۔ اس لیے میں یہ گمان کرنے میں حق بجانب ہوں کہ یہ کرتب جان بوجھ کر دکھایا گیا ہے تاکہ مجھے کسی نہ کسی طرح عصمت انبیاء کا منکر قرار دیا جاسکے۔ اور اب میری اس توضیح کے بعد بھی کچھ بعید نہیں کہ یہ حضرات اپنی تقریروں اور تحریروں میں اسی الزام کو اسی طرح دہراتے چلے جاتیں جس طرح ساہا سال سے دہراتے چلے آ رہے ہیں۔ اصل معاملہ کسی علمی اختلاف کا نہیں بلکہ بغض کا ہے، جس کے ساتھ خدا ترسی مشکل ہی سے کبھی جمع ہو سکتی ہے۔ میرا بار بار کا تجربہ ہے کہ جن الزامات کا میں مفصل جواب دے کر ان حضرات کی محبت قطع کر چکا ہوں، ان کو یہ اسی طرح دہراتے رہے ہیں گویا انہیں سرے سے کوئی جواب دیا ہی نہیں گیا۔ آپ چاہیں تو ان شیخ الحدیث صاحب سے دریافت کر لیجیے کہ قرآن مجید کی جن آیات کے متعلق میں نے یہ عبارت لکھی ہے ان پر وہ سوالات پیدا ہوتے ہیں یا نہیں جن کا میں نے اس عبارت میں جواب دیا ہے؟ اور اگر وہ سوالات پیدا ہوتے ہیں تو ان کا وہ خود کیا جواب دیں گے؟ میرا جواب کسی صاحب علم کے نزدیک غلط ہو تو اسے چاہیے کہ اس کے خیال میں جو صحیح جواب ہوا اسے بان کر دے۔“

(ترجمان القرآن، فروری ۱۹۶۸ء)

LIBRARY
JAMIA HAMDARD



U33373

وہ سب باتیں پر جب خود کیا جاتا ہے تو صاف طور پر معلوم ہوتا ہے کہ پہلے جواب میں مولانا موصوف نے ان ترجیحات کی توثیق فرمائی ہے جو علمی جائزے میں تعبیہات کی عبارت میں پیش کی گئی ہیں۔ جس سے تبصرہ نگار بزرگ کے ان تمام الزامات اور اعتراضات کا جواب ہو گیا جو مجھ پر یا میری کتاب پر وارد

کے گئے تھے۔ اور کہا گیا تھا کہ یہ کتاب اہل علم کی نظر میں مقبول اس بنا پر نہیں ہو سکتی کہ اس میں تفہیمات کی عبارت کی جو توجہات بیان کی گئی ہیں، مولانا مودودی نے ان کی تصدیق اور توثیق نہیں کی ہے۔ اور دوسرے جواب میں مولانا محترم نے خود تفہیمات کی عبارت سے اپنی مراد کو اس طرح واضح کر دیا کہ ایک طرف اس عبارت کی جو توجہ ”علی جائزے“ میں پیش کی گئی ہے اس کی توثیق ہو گئی، اور دوسری طرف تبصرہ نگار بزرگ نے تفہیمات کی عبارت میں اپنی طرف سے جو توجہ کر کے مولانا مودودی پر گستاخی کے ارتکاب، الحاد اور عصمتِ انبیاء سے انکار کا الزام لگایا تھا، وہ بھی بے بنیاد ثابت ہو گیا اور ہمیشہ کے لیے اس قسم کے الزامات کی جڑ کٹ گئی۔ اس کے بعد بھی اگر اس قسم کے اعتراضات و الزامات دہرائے گئے تو اس کے فیصلے کے لیے ہم اس عدالت کے قیام کا انتظار کریں گے جو اس قسم کے معاملات کا فیصلہ کرنے کے لیے لازماً قائم ہوگی۔

اللَّهُ يَحْكُمُ بَيْنَنَا وَبَيْنَهُمْ فِيمَا كُنَّا فِيهِ مُخْتَلِفِينَ

زندگی کی الجھنیں بے شمار ہیں
اسلام ان کا بہترین حل پیش کرتا ہے

مولانا مودودی
کی
عظیم کتب



جو معاشرتی، معاشی، قانونی پہلوؤں پر اسلام کی روشنی میں آپ کی مکمل رہنمائی کرتی ہے

- | | |
|--------------|-----------|
| ○ حصہ اول: | ۹/۰ روپے |
| ○ حصہ دوم: | ۱۱/۰ روپے |
| ○ حصہ سوم: | ۱۵/۰ روپے |
| ○ حصہ چہارم: | ۱۶/۰ روپے |

مرکزی مکتبہ اسلامی دہلی